بحوث اجتماعية ١٤

الأصالة

أو

سياسة الهروب من الواقع

عزيز العظمة

دار الساقي

الأصالة

أو

سياسة الهروب من الواقع

نشر الفصل الثاني من هذا النص بالانكليزية في مجلة History Workshop Journal، العدد ٣٢ (١٩٩١)، وترجمه الى العربية ابراهيم العريس. أما بقية النص، فقد نشر في مجلة دراسات عربية، ١٢/٢٦ (١٩٩٠).

بحوث اجتماعية ١٤

الأصالة

أو

سياسة الهروب من الواقع

عزيز العظمة

دار الساقي

الطبعة الأولى ١٩٩٢

ISBN 1 85516 989 4

DAR AL SAQI
United Kingdom: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Lebanon: P.O.BOX: 113 / 5342, Beirut.

دار الساقي ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

قال ابن المقفَّع: إياكَ والتتبُّعَ لوحشيٍّ الكلام طَمَعاً في نَيْل البلاغة، فذلك العيٍّ الأكبر.

[أبو حيّان التوحيديّ]

«الـذي يحكم به العقـل الصريح ويشهـد بـه سـير الإجتـماع الإنساني من يـوم علم تـاريخـه إلى اليـوم ان الأمم الكبـيرة إذا عراهـا ضعف لافتراق الكلمـة، أو غفلة عن عاقبة لا تحمد، أو ركون إلى راحة لا تدوم، أو افتتان بنعيم يزول، ثم صـالت عليها قـوة أجنبية، أزعجتهـا ونبهتهـا بعض التنبيـه، فـإذا تـوالت عليهـا وخزات الحوادث واقلقتها آلامها، فـزعت إلى استبقاء الموجود ورد المفقـود، ولم تجد بـداً من طلب النجاة في أي سبيل، وعند ذلـك تحس بقوتهـا الحقيقية وهي مـا تكون إلا بالتئام أفرادها والتحام آحادها، وإن الإلهـام الإلهي والإحساس الفطري والتعليم الشرعي ترشدها إلى أن لا حاجة لها إلى ما وراء هذا الإتحاد وهـو أيسر شيء عليها».

[محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، «العروة الوثقى»]

يتخذ مفهوم الأصالة وأخواتها كالذاتية والهوية، أهميـة خاصـة لمن اهتم بـالحـداثـة والنمـو والـرقي والمدنية مفاهيم وخطابات وثقافـة ووقائـع في عالمنـا

العـربي المعـاصر. فـلا يستقيم السلوك الشخصي والاجتماعي بمقتضى المفـاهيم الحـديثـة ولا يقـوم الخطاب الفلسفي حولها ولا الممارسة الفنية والأدبيـة باسمها وتبعاً لنماذجها وأسسها، دون أن يستـدعي ذلـك شركـاء أو نقـائض إجتـماعيـة وثقـافيـة تحت عنوان الأصالـة. ولئن دلت عبارة الحـداثة بمعنـاها الكوني، بصورة أولية ومباشرة على نمط عريض من النتـاج الأدبي والفني المتحـول من شكـل إلى آخـر (المـودرنـزم)، إلا أنها اختلطت لـدينـا مـع عبـارة أخرى تدل عـلى محطة زمنيـة معينة هي المعـاصرة.

وتماماً كما انتزع مفهوم المعاصرة من إطـاره الزمـاني الأول وعُمِّم ليشتمـل على جملة واسعـة في المسائـل المنـدرجة في عـلاقة الـتراث ـ أو ما يؤخـذ ويتخيل على أنه تراث ـ بالعصر وبالحضارة الكونية تحديداً، كذلك فقـد جرى تعميم مفهـوم الحداثـة ليندمـج عملياً بمفهوم المعـاصرة بالمعـاني الأوسع التي أشرنـا إليها. وستكون إشارتنا للحداثة في الفقرات التالية شـاملة للمعاني العـامة هـذه، وستستخدم العبـارة كمؤشر عـام على أخـواتها كـالمعاصرة، والإنقـلابية الإجتماعية والثقافية، وتبنّي الايديولوجيات الحـديثة كالماركسية، وغير ذلك من الأمور. ذلك أننا ألفينـا أنفسنـا في الثـمانينـات من هـذا القـرن في وضـع

يتسم ـ ضمن سمات أخرى ـ بمواجهة أيديولوجية وثقافية تتخذ من الحداثة والأصالة رمزين مرسلين تصطف تحت لواء كل منهما، وخصوصاً تحت لواء الثانية، كتلة غريبة التشكل الإجتماعي والثقافي الايديولوجي، ويمثل كل منهما ناحية تبدو وكأنها طرفاً في إنشطار تاريخي سنتناول بعض ملامحه في الفقرات التالية.

بات من شبه المستحيل تناول الحداثة دون الإطلالة على الأطراف المراقبة لها المترقبة بها، المناقضة أو المحاورة لها، المبتغية نبذها أو الاشتراك معها. وقد كانت الأصالة عنوان هذه الإطلالة والمراقبة والمناقضة ورغبة المشاركة. أصبحت الأصالة بذلك مكملاً وحاوياً ثقافياً واجتماعياً لا بد منه لاعتبار الحداثة في التاريخ العربي الحديث والمعاصر.

لن نأخذ بالتحليل تاريخ الأصالة مفهوماً ولفظاً، بل سنتناول جغرافيته الايديولوجية ومورفولوجيته الداخلية في النتاج الثقافي المعاصر، كما سنطل على الشروط والنتائج التي له في المجتمع والثقافة العربيين المعاصرين. ما لا بد من الإشارة إليه في البداية شأن غريب يتمثل في أن الملامح العامة لهذا المفهوم والأمور التي يستدعيها لا تبدو

أنها تعرضت لتحولات هامة أو أساسية في الأركـان الاركيولوجية والملامح المفهوميـة التي تستند إليهـا، منذ أن شكلت وتثبتت هذه الأركـان والملامـح على يدي نامق كمال وغيره من العثمانيين الشباب، ومنذ أن ترجمت إلى العربية عند الأفغاني وعبده وغـيرهما الذين جعلوا منها أسس الخطاب المدعو نهضوياً في المـائة سنـة الأخيرة، والتي تتلخص في النص كبـير الـدلالة الـذي استهللنا بـه هـذا البحث: ضعف الأمم الكبـيرة واستعـادة القـوة، دون تحـولات داخلية جوهرية، بـالإلتحام ونبـذ الفرقـة وتشكيل وحدة داخلية مطلقة التجانس تجابه خارجـاً مطلقـاً تام التجانس بدوره.

١ ـ في توهّم الفرادة

تنـدر الدراسـات التحليليـة المعمّقـة لـلأسس الأركيـولـوجيـة للفكـر العـربي الحـديث وللثـوابت العميقة التي تحكم أشكاله الظاهرة وعلاقة المفاهيم القـائمة فيهـا. ولكننا لـو اعتـبرنـا هـذه الأسس[1] لوجدنا أولاً أن تصور قضية التاريخ فيها يقوم على فهم نـرجسي لذات مستمـرة، ذات كـانت قـويـة وضعفت ـ ليس لأسباب بنيويـة أو تاريخيـة فعلية، بل لطوارىء كالغفلة والفرقة والركـون إلى الراحـة والدعة ـ وستستعيد قوتها وتستأنف في داخل ذاتها. نجد ثانياً أن هذا الفهم للذات لا ينفصم عن فهم لآخـر هـو نقيض وعـدو، ولـو كـانت فيـه بعض عناصر المنعة مما نحن قادرين عـلى الإستفادة منـه، عناصر تتمثل منذ فكر العثمانيين الشبـاب والأفغاني حتى اليـوم بالحـداثـة والتكنـولـوجيـة. نجـد هـذا الفصـل بين ذات متجـانسة مستمـرة متعاليـة عـلى التـاريخ ومتغلبـة على ضعفهـا الحاضر بـاستئنـاف بـدئها أو بـاستعادة أصـالتها، منـذ بـدايـة الفكـر

النهضوي مع الأفغاني الذي ركزها في إطار الجامعة الإسلامية أو الشرقية، ثم في الأدوار القومية العربية والأصولية الإسلامية للنهضوية، وفي المزيج الغريب بين هذين الدورين الأخيرين الذي نراه اليوم لدى عدد من المثقفين العرب، خصوصاً في مصر وفي لبنان إلى درجة أقل. ونحن نرى في جميع هذه الأدوار والأحوال جملة من المفاهيم المحورية التي شغلت الكتابة السياسية والايديولوجية العربية في فترة تزيد على القرن: أصول زاهرة، إنحطاط طارىء لا تتعدّى حقيقته الظرف الآني ومظاهره إلى مكامن الأصول الزاهرة الباهية القائمة في قرار الذات، نهضة تمسك بمفاعل هذه الأصول وتعيدها إلى مكانها الطبيعي ـ أي الحقيقي أنطولوجياً، ميتافيزيائياً ـ على واجهة الوجود التاريخي. ما الأصالة في الخطاب السائد إلا المستمر المستعاد، وما هي إلا المستقبل الذي سبق وإن كان. فما الإصلاح بحسب دعوة «العروة الوثقى» إلا الرجوع إلى الأصول ونبذ البدع[٢]، كما أن كل إحياء عربي، بحسب قول مفكر قومي معاصر، رجوع إلى التراث وتحرّي لمعنى الأصالة[٣].

ونحن إذا ذكرنا هذه الأمور بداية فعلنا ذلك

تمهيداً لمقاربة الحداثة ومتعلقاتها، ذلك المفهوم الذي يشكل ركناً هاماً من أركانها، وأساساً تبني الأصالة معيناً له أو نقيضاً تبعاً للتوجه الايديولوجي للقائل بالأصالة، دون أن يكون لها قيام دونه، فالأصالة والقول بها لا يقومان إلا في خطاب نقائض. ينشطر الزمان في تيارات قوية في الفكر العربي الحديث إلى ما سبق تدخّل الحداثة بصورة إقتحام الغرب لنا، وإلى ما تلى ذلك، بحيث أنه يترتب على الناظر في التاريخ ممن يتبنى مفهوم الأصالة أن يبوب مادته على أساس تصنيف ما هو طارىء حادث دخيل حديث وغربي في زاوية، وما هو دائم مستمر أصيل تراثي ووطني محلي في زاوية أخرى. فالحداثة ما طرأ دون أن ينبع من داخلنا الزماني وذاتيتنا في بعدها الماضي ـ أي في المكامن الأنطولوجية لنا. والحداثة ما عكّر تجانس الذات وجلب التبلبل والإختلاط ونقض الوحدة الأصلية التي تشكل طينة الأصالة. فالحداثة في هذا المنظار هي الإنفصال والتقطع والمغايرة بصورة عامة، ذلك أنه يندر أن يقوم تعريف وحدّ فعليان لمفهوم الحداثة يستصلح تاريخية مفهومها وواقعها، بل جل ما نراه في استخدام لها يقوم على اعتبارها علامة على المغايرة والوفادة والانشطار الداخلي.

ليست للحداثة نظرية، كما لاحظ أحد المستنيرين العرب[٤]، بل لها مستندات إجتماعية وسياسية وأيديولوجية وثقافية. وقد غلب على استخدام عبارتها الطابع الرمزي الإيحائي الذي جعل منها علامة على أمور شتى. وبالطريق نفسها غلب الجانب الإيحائي على الاندراج المفهومي المنضبط لعبارة الأصالة التي أصبحت تشير إلى توجهات إجتماعية وسياسية مختلفة يتخذ كل منها من الأصالة عنواناً على أمور يحبذها، كما سنرى. وليس هذا بشأن مستغرب، ذلك أن أصول الأصالة الفعلية لا مكمن لها خارج الحداثة، فالحداثة أصل الأصالة. فلئن كانت الحداثة الشأن المنظور المبلبل الطارىء المحرك والمحول، إلا أن هذا التبلبل والتحول هو حقيقة واقعنا التاريخي. الحداثة ما هو قائم لدينا ولدى غيرنا، والأصالة تشير عند أصحابها إلى مكامن وجودنا في عمقها الماضي، وليس ثمة شك لدى أي عاقل أن الماضي، ولئن سبقنا الوجود، لا وجود له في يومنا إلا على النحو الذي نصوره به. فليس ثمة ماض قائم بذاته إلاّ ما ولّى وأودع المتحف، وما الماضي الماثل في الذهن وفي الخيال الايديولوجي والثقافي إلا ما كان من نتاج اليوم وتأسس في مخيلته وتصور

بمقولاته الذهنية. ما التاريخ المستقل عن اليوم إلا بالماضي غير الفاعل، وما الأصالة المبتغى استعادتها من تراث أو شعب أو شيم أو خصائص من دين وعادات وتقاليد ماضية إلا مجازات يعتبرها أصحابها حقائق: هي في داخلنا، ولكن في داخل يومنا وبشروطه، وما جاء من الماضي لم يأت ولم يبق مرسلاً مستقلاً عن شروط اليوم الذي استبقاه.

يرى مفكر بارز من دعاة الأصالة أن الأصالة والخصوصية شأنان متميزان يميزان «الذات»[٥]: فالأصالة تشير إلى عبارات ـ علامات لا تفيدنا بالكثير، فاشارتها هي إلى الأنا مقابل الآخر، والذاتي مقابل العرض، والطبيعي مقابل المصطنع، والجواني ضد البراني. علاوة على هذه العبارات الميتافيزيائية الفضفاضة الصعبة الترجمة إلى حيثيات إجتماعية وتاريخية وثقافية وأيديولوجية، يضيف حسن حنفي أن الخصوصية تشير إلى نوعية التراث وسماته المميزة مقابل «فقدان النوعية والذوبان في خصوصية أخرى تدّعي أنها الخصوصية الشاملة». ويضيف المفكر نفسه أن جملة المفاهيم الأساسية بحسب زعمه، كالأصالة والخصوصية وغيرها، تمد «الأنا» في التاريخ وتعطيها «الإستمرارية التاريخية والتجانس في

الـزمان ووحـدة الشخصية القـوميـة». وكـما نـرى بوضوح، فلدينا هنا في أقـوال الأستاذ حسن حنفي طرح شديد الوضوح تقتضيه الأصـالة لبـاً وقالبـاً، قولاً صريحاً لـلأسس المضمرة التي نـرى فيها عـين المفـاعل التي حـرّكت نص «العروة الـوثقى» الذي أفتتحت به هذه الورقة: داخل متجانس واحـد في مواجهة خـارج متجانس واحـد، تاريـخ مستمر لا انقـطاعـات فعليـة فيـه، مستقبـل مـاثـل مـاضيـاً ومستأنف لاحقاً.

نحتار إزاء هذه الصورة التي يختلط فيها الـواقع بالخيار وبـالرغبـة وبالهـوى. ففي افتراض الفصـل بين الداخل والخارج وبين الذاتي والعـرضي في عالم ما بعد التوسع الرأسمالي مجانبة لواقع الأمـور وسنن العالم المستجدة وشروط التـاريخ العـالمي المعاصر. فالعالم واحد في إطار سيـطرة إمبريـالية قـائمة عـلى عـلاقات استتبـاع وتطور لامتكـافىء. وليست هذه العـلاقات قـائمة بيننـا نحن وبين الخـارج، بل إن الاستتباع والتطور اللامتكافىء قائم في داخلنا، كـما أن الغرب والمدنية الكونيـة في الكثير من عنـاصرها كـامنان فينـا، فنحن نلبس البنـاطيـل ونـدرس في الجامعات ونفضّ نزاعاتنـا في محاكم مـدنية ونتبنى ـ حتى الإسـلاميين منـا كـما سنـرى أدنـاه ـ مفـاهيم

سياسية وافدة. ليس الغرب واحداً انه تواريخ عديدة ونزعات إظلامية وتنويرية، وانفتاح وانكماش، وتقدم وتقهقر، وديمقراطية واستبدادية. وفي الغرب تراث الثورة الفرنسية وتراث الفاشية على حد سواء. ثم أن دلالة التبعية لا تكمن في أننا نحيا استعماراً ثقافياً وغزواً حضارياً باطلاق، يخرجنا عن أطوارنا ويحوّر فيما لدينا بنفث سموم الغرابة الوافدة فينا. ليست التبعية في المجال الثقافي إستخدام الماركسية سلاحاً نظرياً أو الليبرالية نهجاً في العمل السياسي، بل تكمن في إندراج بنانا الثقافية اندراجاً بنيوياً في إطار التبعية. ولعل أسطع مثال على ذلك الإسلام الرسمي لدولة عربية كالسعودية تندرج بناها الإجتماعية والثقافية المتأخرة ذات العنوان الإسلامي في إطار الحفاظ على علاقات سياسية واجتماعية داخلية هي عماد إعادة انتاج تبعية العلاقات الإقتصادية والسياسية العالمية.

ليس هناك معنى حقيقياً في الكلام الغالب على الخطاب النهضوي العربي المعاصر، من أنه يمكن تصنيف الأمور إلى أصيلة ووافدة، وأن الوافد لا جذر له. ذلك أن جذر ما بقي لدينا مما جاء من ماضينا يضرب في طينة اليوم عنصراً فاعلاً فيه أو

بقية آفلة، ولا تتشكل طينة اليوم إلا في العلاقات البنيوية العالمية في أشكالها المحلية، ولا مبررات للكلام المغاير لهذا إلا في خيال الأهواء الأيديولوجية. ثم أننا لا نرى تقدماً فعلياً على الطرح النهضوي الأصولي الحاد هذا في خطاب أقلّ انتشاراً، يذهب إلى أن مجتمعاتنا، تحتوي على «إزدواجية»[6] متمثلة في وجود نمطين من الحياة الفكرية والاجتماعية، أحدهما مستنسخ عن الغرب وثانيهما أصيل. ففي هذه النظرة تَبَنٍّ تام للفصل اللاتاريخي، بين الأصيل والوافد، دون اعتبار تعقيد حياتنا الاجتماعية والسياسية والثقافية، ودون إيلاء ديالكتيك اليوم حقه. فليست هناك ازدواجية إلا على اعتبار أن الأصول القريبة أو البعيدة، الحقيقية أو المزعومة، للأفكار أو المؤسسات أو غيرها، هي ما يحدد حقيقة هذه الأمور. ليس هذا بالاعتبار السليم، فلسنا نبحث عن حقائق ميتافيزيائية بل عن ديناميات تاريخية، وليست أصول الأشياء المفردة هي ما يحدد نهاياتها وأشكالها اللاحقة، بل إن من الأصح القول إن الأصول من وجهة النتائج كالأمس من منظور اليوم، من الأمور الإقتضائية التي لا يحددها إلا اللاحق. إن الازدواجية المفترضة هنا هي في الواقع ازدواجية

أصول وليست ازدواجية وجود، أي إزدواجية على مستوى المتخيل وليست على مستوى المعاش، المستوى الذي يتسم بالتعقيد وبالتداخل والتزاوج والتعايش.

وقد أصاب الباحثُ نفسُه الذي تكلم على الازدواجية إصابة نسبية عندما أشار إلى أننا قابلون بما دعاه «الإزدواجية» في مجالات الإقتصاد والمجتمع والسياسة والتعليم والتربية، ورافضون لها ثقافياً(٧)، ولو كانت هذه الإصابة لا تصدق إلا على اعتبار شديد التعيين لما تدل عليه الـ «نحن» التي يتكلم عليها. وعندنا أنها تشير حصراً إلى تيار توفيقي سنتناوله بالنقاش، دون أن تتعداه إلى التيارات الإسلامية. كما أنه من المفيد الإشارة إلى تساؤل باحث آخر في معرض الكلام حول التراث الفقهي في العالم العربي، حول ما إذا كانت القوانين الفرنسية التي اقتبستها الدول العربية قد صارت جزءاً من تراثنا اليوم، تماماً كما أصبح الاسلام تراث مصر القبطية بعد الفتح العربي لها(٨). تصبح الشريعة الإسلامية التي يدعى لها اليوم من هذا المنظار هي المستوردة الوافدة، دون جذور في يومنا وتراثنا الحيّ الحقيقي، إلاّ في المخيلة السياسية للاسلاميين.

خلاصة القول هنا إنه ليست كل الأمور ذات الأصول الغربية وتلك ذات الجذور المحلية بمفترقة إلا باعتبار الأصل. أما في الواقع، فهي مندرجة في مواقع متعددة ـ وليست متصلة بالضرورة اتصال النقائض ـ في المجالات الإجتماعية والسياسية والإقتصادية والأيديولوجية العربية المعاصرة، وهي كلها تجد مراسيها في واقع اليوم حيث تتكامل وتتنافر في وحدة تاريخية بنيوية جامعة هي حقيقتها الوحيدة. التناقضات الإقتصادية والإجتماعية والثقافية والأيديولوجية والسياسية طبيعة التاريخ، والتناقضات بين هذه الحيزات أو بين قطاعات منها سنة كل مجتمع. ولكن هذه ليست متأتية عن تباين في الأصول بل عن تباينات في الواقع، فليس الفكر العربي ولا المجتمع العربي أو سياساته وثقافاته سفوح مستوية، بل هي كليات معقدة تحتوي على تناغمات وتنافرات جمة قائمة بفعل تاريخية اليوم وليس بسبب تناقض طبيعي بين المحلي والوافد. فالمستورد والأصيل نَسَباً يستويان في قيامهما باليوم.

ليس الغرب وليست الحداثة بعامة إذن خارجاً مطلقاً، بل إن الغرب أصبح في داخلنا. ما الأصالة بهذا الاعتبار؟ أهي أصالة السلفيين أم

أصالة التحديثيين من الإسلام؟ أم هي أصالة القوميين العرب أو أصالة القوميين السوريين؟ بيّن مفكر إسلامي معاصر أن كثيراً من المدافعين عن الأصالة لا يوضحون ماهية الارتباطات العرقية واللسانية والإسلامية الإعتقادية أو الثقافية للأصالة التي يرومون التكلم باسمها، ويضيف: «بغير هذا التحديد، قد تؤدي الدعوة المتشددة للالتزام بالأصالة إلى خلق نوع من الانحياز المغلق لذات حضارية غير معلومة الحدود، وإلى خلق خصومة ـ نفسية وثقافية ـ مع آخرين غير معلومي الحدود كذلك»(٩). هذا عتاب لطيف ولو كان على قدز كبير من الجدية والأهمية، ولا نعتقد بكفاية تحديد الأصالة أن حددت على أنها «تمام» الثقافة بعقيدتها وشريعتها ولغتها وآدابها وعقلها وذهنها وحنينها وتطلعاتها(١٠). ذلك أنه ليس لثقافتنا عقيدة واحدة، ولا عقل واحد، ولا ذهن واحد، ولا تطلعات واحدة، بل إن هذه الأمور تختلف من عصر إلى عصر، وتتجاوب مع ظروف البيئة الجبلية والسهلية والفلاحية والصناعية، وتتصل بالصراعات الطبقية، وتندرج في استمراريات سابقة على الاسلام في مصر والهلال الخصيب وبلاد الرافدين والمغرب العربي وجزيرة العرب، ولوحدتها أسس

كثيرة ليس أقلها أهمية الثقافات العليا التي يشترك فيها المثقفون العرب اليوم (وهي ليست بالإسلامية)، وأنماط مشتركة في الثقافات المتوسطية وغيرها والمتعلقة بالبنى العائلية والقواعد المطبخية والفنون الشعبية وغيرها، وخبرة مشتركة في التخلّف الإقتصادي والإجتماعي وبناه ونتائجه، وتجربة مشتركة مع الاستعمار بشكليه الفرنسي والإنكليزي (وغيرهما إلى درجة أقل)، واجتماع على أنماط لممارسة السلطة السياسية نجمت عن التخلف والاستعمار والارث التحديثي للتنظيمات العثمانية ونظائرها في مصر وغيرها.

هناك في تاريخ العرب الحديث الكثير مما يبرر التوجس من التفتت، فقد كان تفتيت وحداتنا السياسية وتحويل التمايزات الاجتماعية والمحلية وغيرها من واقعها التاريخي إلى تمايزات سياسية شبه قومية، وغرز اسرائيل في وسط الوطن العربي، من الركائز الأساسية للحكم الإستعماري. ولكن هذا التوجس يجب ألا يحدو بنا إلى أن نفرض تجانساً خيالياً على واقع فيه تمايزات كثيرة، ولا أن نعتبر أن وحدتنا القومية ناجزة بينما هي ما زالت في احسن الأحوال في طور التكوّن. وعلينا أن نعي تمام الوعي أن الرفض القاطع

لاعتبار تمايزاتنا الطائفية والإثنية والعشائرية تمايزات سياسية لا يجب أن يؤدي بنا الى الالتفات عن التمايز الإجتماعي والثقافي في إطار الوحدة السياسية. فليس ثمة توحيد قومي قام على أساس تجانس تام، بل كانت كل مشاريع التوحيد القومي عمليات سياسية كتلوية وعت التمايز وفرضت عليه وحدة سياسية قائمة على شبكة من المصالح التاريخية المشتركة. ليس كل تمايز تفتت، ولا مبرر للاعتقاد بأن كل وحدة جغرافية أو اجتماعية أو ثقافية أو لغوية تشكل بالسليقة أساساً للتذرّر السياسي. ثم يجب أن لا نغرق في التشاؤم، وأن ندرك أن التاريخ العربي المعاصر قد أنتج فئات من المثقفين يجتمعون على جملة غير قليلة في المفاهيم السياسية والفكرية وهم بصدد إنتاج مناخ لا يمكن إلا أن يكون ذا طابع توحيدي.

ولكن إيلاء الفكر العربي الحديث في تياراته الغالبة فكرة التجانس والوحدة مركز الصدارة وصفة البداهة، وفزعه أمام واقع التمايز والاختلاف، جعل منه غير قادر على أن يعقل الواقع بتعقيده، وينزع بالتالي إلى التشديد على استمرار وهمي لذات واحدة مزعومة أراد فرضها بسطوة الدولة المستبدة، مما أدّى الى مزيد من

مظاهر التفتت. إن الإستمرار التاريخي شأن يجب تأسيسه في واقع التاريخ وبنى الحاضر، وان لم يتم المرور على هذه المحطة الرئيسية الأولى فإن مفهوم الاستمرار سيبقى في الخيال حيث ابتداء، في مفهوم للماضي يعتبر حقيقته مجداً صرفاً يتكون من كتلة ملتحمة لحمة سياسية سمتها القوة المجرّدة (هكذا مفهوم الأمة عند الأفغاني وعبده[11]) دون تحديد إجتماعي ولا تاريخي ما خلا الإشارة إلى الماضي، كما أنه سيبقى مرواحاً حيث انتهى في عموم هلامي لمفهوم الأصالة.

علينا الإشارة هنا إلى شأن هام يختص بالفرق بين مفهوم الأمة في عالمنا العربي في القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين. لم تكن أصالة الأولى إلاّ جملة من الرسوم والشرائع التي تعرفت عليها المجتمعات الاسلامية التقليدية تحت عنوان الاستمرارية التراثية والتقليد في أمور الدين والفقه. أما أصالة الأمة بمعناها القومي فقد جندت جملة من المفاهيم التاريخية والإجتماعية والسياسية غير المتوافرة في التراثين العربي والاسلامي. فقد قامت على مفهوم للحركة التاريخية داخل ميتافيزياء للهوية والتطابق عرفها الفكر الإلماني بدأ بهردر وهيغل[12]، أصبحت أساساً لكل فكر قومي ذي

طابع فاشي، بعد أن كانت هذه الميتافيزياء قد تدرجت لاحقاً في أعتاب الفكر اللاعقلاني الألماني في القرن التاسع عشر وفي فترة ما بين الحربين العالميتين. تلقى الفكر القومي العربي بين الحربين وبعد الحرب الثانية هذه المفاهيم ومزج بينها وبين تصور بطولي لتاريخ التوحيد القومي الإيطالي تحت سنابك غاريبالدي وعساكره، وهمش في سبيل ذلك المفاهيم القومية المغايرة له والمتمثلة في فكر ساطع الحصري، ثم قامت الحركات السياسية الإسلامية بعد الحرب العالمية الثانية بتجنيد هذه المفاهيم القومية في خطابها، بحيث صار مفهوم الأصالة في السنوات العشر الماضية تحديداً مدخل الأيديولوجيات الدينية إلى محاولتها مضارعة الأيديولوجيا القومية الغالبة على الخطاب السياسي في الوطن العربي (على أشكاله) والحياة في جو هذه الأيديولوجيا وفي إطار ما فرضته من مفاهيم سياسية. ما كان الإسلاميون نجحوا في استخدام مفهوم الأصالة لولا التعيين الأيديولوجي الذي أشرنا إليه للتو، ولولا قيامه على أسس فكرة عضوانية للتاريخ والمجتمع كانت عماد الاتجاهات الأيديولوجية الفاشية والشعبوية من أشكال الأيديولوجيا القومية، أي أنهم ما كانوا قد نجحوا

في اتخاذ اللباس المفهومي للقومية واستبدال أمة عربية بأخرى إسلامية في إطاره لولا مناسبة الأسس القومية هذه المستمرة للأحوال المستجدة. وربما كانت العلاقة الدالة على هذا الإستصلاح الإسلامي للقومية في الاستبدال المتزايد لعبارة التراث بعبارة الأصالة.

يبدو مما سبق أنه من العسير الكلام على الأصالة تحديداً، بل تبدو عبارة الأصالة على أنها ليست إلا علامة على الايجاب وعلى ما هو مستحبّ، وعلى أنها علامة تومىء إلى داخل هو في واقع الأمور وراء، أي إلى ذات مضت. على ذلك فليس من السهل أن نجاري من يدعو إلى اعتبار الأصالة «الواقع بكل ما يشتمل عليه من عناصر ومن بينها التراث»[١٣]، أي إلى اعتبار أن الأصالة هي ما يستوعب كل ما هو قائم الآن. ان هذا الاقتراح، على الرغم من أنه معقول بل إنه يجاري من رأى بحق أن نقيض الأصالة هو الزيف وليس المعاصرة وأن نقيض المعاصرة ليس الأصالة بل السلفية والتراثية[١٤]، إلا أنه رغماً من ميزاته ولا يحتوي على عناصر مانعة تجاه الفهم الذي أصبح دارجاً لهذه العبارة، والذي أضحى لغياب تعييناته وظائف سياسية وإجتماعية سنتطرق إليها لاحقاً.

ولا يبدو أنه من الممكن استدارك هذه الأمور وإلزام لفظ الأصالة بمعنى لغوي لا يجاري اندراجه في إطار ميتافيزيائي ذي جاذبية لا تقاوم للفكر العربي الحديث.

فالأصالة، كالذاتية والهوية والأنا، علامة تشير إلى وحدة سياسية أو ثقافية دون أن تؤدي معنى فعلياً. فليس هناك ثمة مسلم أو عربي دون إضافة ولا تحديد. ومن العسير الكلام بعقلانية وترو وبحس تاريخي سليم حول هوية أو ذات أصيلة تصطدم بالآخر (الغرب) وتتعرض للاضطراب والضعف، دون تحديد لأنماط علاقاتها مع الغرب أو مع الآخر كيفما حدد. ليس الاسلام بذاته على سبيل المثال خصوصية لأي شيء تجعل من إسلاميته أصالته. هناك مجتمعات وتواريخ وثقافات ذوات خصوصيات يتم تحديدها ليس بالنظر إلى فصل نوعي بينها وبين ما عداها بل بالنظر إلى اندراجها في عموم هو المجتمع والتاريخ والثقافة. يتلو هذا التخصيص التعيين: في هذا الإطار تبدو للعيان والنظر خصوصيات وتعيينات، في مواقع اجتماعية مختلفة، تتصل بما جاء في عقائد الإسلام واجتهاداته الفقهية المتفقة أو المتباينة وما توورث من شعائره. فليس ثمة عموم في الدين يشمل

المجتمع والتاريخ ويعلو عليهما، وليس الإسلام هو ما يحدد خصوصية مؤسسة أو تاريخ ما، بل إن التاريخ والمؤسسة هما ما يحدد الاسلام الداخل فيهما في أشكاله ومؤسساته وثقافته. على أي كلام يتناول علاقة الإسلام بتخصيص مجتمع أن ينظر لكيفية استصلاح المجتمع والتاريخ لعقائد وعبادات وأوامر ونواهي الإسلام الأساسية وكيفية تعامله معها في التعيين التاريخي.

أما دون التعيين، فإننا سنبقى أسرى النظرة التبسيطية حكماً، التي ترى في الذات الأصلية شأناً مدركاً على صورة مباشرة ودون قبلية(١٥)، وترى في الأصالة حكماً غير نقدي، غير منعكس على شروطه، قائماً على بداهة مزعومة توهم بالمشاهدة المباشرة للاستمرار التاريخي(١٦). ولكن المشهود هنا ليس المعاينة المباشرة للاستمرار التاريخي، بل الإيهام ببداهة هذا الإستمرار الذي لا يشهد عليه غير تلك البداهة. وما الكلام على الإستمرارية البديهية هذه في واقع الأمر إلا خطاب نرجسية ترانسندنتالية تتلفظ به مجموعات سياسية وفئات إجتماعية وأيديولوجية متباينة، تشير فيه كل واحدة منها إلى نفسها على اعتبار أنها حافظة الأصالة المستمرة في الماضي ومن العمق إلى الآن القائم على

السطح . في هذا الفهم العضواني للتاريخ الذي يلف مفهوم الأصالة ـ أي إيلاء نرجسية الذات والتميز الموقع المحوري من الخطاب ـ تصور منوي لاستمرارية أوضاع وشروط أبوية مرجعية كانت في ماضٍ يستغرق الحاضر أولويته الوجودية عليها، إلا بما كان هذا الحاضر انحطاطاً وخروجاً على الطور الطبيعي المستمر للذات.

الأصالة بذلك قوام أنطولوجي لا يسمح بقياس الكائن الإجتماعي أو الثقافي أو السياسي بكينونته العارضة وزمانيته وعدم جلائه ونقصه عن الكمال والاكتمال. إنه بذلك لا يسوغ قياس هذا الكائن العارض على كينونته وتحوله، أي على أصالته التاريخية، بل إن خطاب الأصالة يجعل من الوحدة الاسمية التي يجعل منها أصلاً ـ كالاسلام مثلاً ـ جوهر قار يستمر. ولما كان هذا الجوهر لم يتعرض في الأرجح لتحليل أو تعيين جدي، كانت مناعة هذه الوحدة النوعية ـ الجوهر، الأصل ـ مستمدة من دورانها حول نفسها وتعريفها بنفسها، أي من توتولوجيتها. ما الأصالة الإسلامية من هذا المنظار إلا فعل تسمية. لمّا كانت فعلاً كان مفتاح دلالاتها عند صاحب التسمية وبارىء الاسم. إن الإسلام هو ما يطلق عليه الإسلامي عبارة

الإسلام، وهذا الإسـلام لن يتوافق بـالضرورة مع الأنواع والأشكال الماضية للاسلام أو تلك القـائمة منها، ولا مع الإسلام الذي قد تشير إليه جماعـات إسـلامية أخـرى. ان ارتباط الاسم بـالواقـع هنـا ارتباط إسمي صرف، ارتباط دلالـة مجردة تستمـد حيثيتهـا من أداة الـدلالـة، أي ممن يقـوم بفعـل الدلالة، وممن هو قادر على إلزام الآخرين بهذه الدلالة.

للدلالة الوحشية على الذات هذه نتيجة عظيمـة الأهميـة. فالـدلالة قـائمة في عـالم الواقـع، ودلالة الذاتية المطلقة هـذه تقوم في عـالم أوسع بكثـير من هـذه الذات، ينشـطر الـواقـع بـذلـك في خـطاب الأصالة إلى هـذه الذات الأصيلة المكتفيـة بذاتهـا، وإلى ما خلا هذه الذات مما لا يشاطرها أصـالتها. كـانت الغيريـة إذن ما خـرج على كتلة التـداعيات التي يحميهـا الاسم الدال عـلى الأصالـة، وتأسّس خـطاب الأصالـة على ثنـائيات: الـذات والآخـر، الأصيـل والـوافـد، البـاقي والـطارىء، المستمـر والمنقـطع، الجوهـر والعرض، الايجـاب والسلب، النهضـة والانحـطاط، القـوة والضعف. يضحي التـاريخ(١٧) انسيـاب زمـان لا صفـة نـوعيـة لـه، وأضحت القطيعة مع الأصل هفوة، وصار الحاضر نقـطة سلبية تتـوسط إيجابيـة هي الأصل وإيجـابيـة

أخرى هي النهضة. وأصبح الإنحطاط «طارئاً غريباً وافداً. ويستحيل بالتالي أن يعقل في إطار الحركة التاريخية الذاتية... فلا معدى في سبيل فهم الإنحطاط والاحاطة به من الخروج من إطار الحركة التاريخية الذاتية المستقلة خروجاً جذرياً. ويتمثل الخروج بافتراض عوامل أدت إلى الانحطاط وتتصف بجوهر مناقض لجوهر تلك التي أفضت إلى النهضة وجددت رواءها. ولما كانت العوامل النهضوية إيجاباً كاملاً كان على العوامل الانحطاطية أن تكون سلباً مطلقاً. لذا فان التاريخ يجري في زمنين نوعيين مختلفين يملك أحدهما إمتيازاً انطولوجياً أكيداً»[١٨].

خطاب الأصالة ـ كنظيره وصورته المنعكسة في المرآة، خطاب الاستشراق[١٩] ـ خطاب معياري قائم على قطبية معيارية بين إيجاب وسلب ينفي احدهما الآخر ويصده عن داخله. في هذه الثنائية التي لا تعرف ديالكتيك التاريخ ثنائية كل خطاب أيديولوجي. فمن وظائف القول الأيديولوجي أن يجعل من إيجاب الأصل ـ الدين، الأمة، الطائفة، الشعب ـ نقطة إيجاب مطلقة تستثني سلبية تامة أو على الأقل غيرية مطلقة. وهذه الثنائية في الأيديولوجيا ليست سوى صورة من صور الذهن

البشري الأولية، ألا وهي الفاعليـة التصنيفية عـلى أساس من الإيجاب والنفي المطلقين، والذي يدبِّـر أمور العالم بردها لأصول نوعية وانتمائها لفصائـل، دونما علاقة بالزمان أو بالمكان. فيصبح المكان مجرد مجـال للوجود، ويغـدو الزمـان عنصراً كميـاً تخـطه الاستمرارية الصرفة، وتنتفي عن الزمـان خاصيـة التحول الكيفي، ويضحي من الممكن توحيد أزمنة مـاضية وحـاضرة وقـادمـة ومجـالات مكـانيـة شتى وحصرهـا في نقطة معـرفيـة واحـدة هي الأصـل ـ وليكن الإسـلام ـ وهي الجوهـر الوجـودي والمعرفي في آن.

فـإذا كـان الأصـل إذاً وجـوداً تـامـاً، كـان الإنحـطاط ـ أي اليوم ـ وجـوداً ناقصـاً وغريبـاً في أصله وفي جـوهره. ويكـون النهـوض عمليـة ربط الطبيعي ـ السابق بـالطبيعي ـ القـائم، أي الأصل الزماني بالأصل في استئنـافه الآتي. ليس غـريباً أن هـذه الذات التي لا تعـرف الانقطاع في الـزمان لا تعـرف التقـطع في المكـان، أي الكـثرة المجتمعيـة والسياسية والايديولوجية، عـلى صورة فعليـة، بل ان الـوحدة والـلا انقسام، أي عـدم اعتبار تغـاير الواقع وتناقضاته اعتباراً فعليـاً، «صورة من صـور الذهن التاريخي العربي»[٢٠] بالمعنى الكـانطي الـذي

يفيد كونها إحدى الأجهزة التي يستوعب ويبوّب بها الواقع المشاهد، بل هي نظير الاستمرار، أو الوجه المكاني للاستواء عبر الزمان، في كونها هي الأخرى في علاقة ثنائية مطلقة مع الانحطاط والأمور الطارئة، وعلى رأسها التجزئة.

الأصل المتجانس المستمر غير المتجزىء، الأصل المكتفي المرتبط بما عداه برابط النفي: ذلك هو أساس خطاب الذاتية والأصالة، هو في آن محور هذا الخطاب وإطاره. يسري كلامنا على خطاب الأصالة والذاتية بشكله الصافي والمثالي في بعض الكتابات الإسلامية، كما يسري على الكثير من الكتابات القومية العربية وعلى الخطاب شبه القومي اللبناني المسيحي (نتاج جامعة الكسليك) وما شاكله. في جميع تلك الأطر، نجد أن الاشارة الى التميز الفعلي ـ الإسلام، العروبة، المغاربية، المارونية، إلخ ـ تعتبر وكأنها الأصل. ويتلو ذلك صياغة خطاب قومي الطابع يكمن فيه هذا الأصل كوحدة أساسية محركة، خطاب رأينا سابقاً أن أساس نظرته للتاريخ أوروبي ولا يمت للفكر «الأصيل» الإسلامي بصلة، إلا بعد أن اعتمدت بعض الفصائل الإسلامية هذا الأساس ـ أي الاستمرارية التاريخية للذات والتجانس الداخلي

والاعتبار العضواني لهذه الذات ـ أساساً محركاً لخطابها حول الأصالة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن للخطاب النهضوي بشقيه الإسلامي والقومي أصولاً فعلية أخرى في الفكر الأوروبي الذي توطن عندنا ـ باعتراف إسلامي أكيد[21] تكلم فيه على استقرار مبادىء سياسية ومفاهيم سياسية غريبة «في الضمير السياسي العربي طاحنة مكونات أخرى من مكونات التراث ذات الأصول العربية والاسلامية»، أصول فعلية لا تمت بصلة للأصالة الثقافية والايديولوجية.

٢ - في الأصول الغربية لخطاب النهضة والأصالة

من هـذه الأصول التمييـز الشائـع في الخـطاب السياسي والاجتماعي بـين التعاضـدات الميكانيكيـة والتعـاضدات العضـوية عنـد دوركهـايم، أي مـا يسمى بالجماعة والمجتمع في التراث الألماني، التمييز التـابع في أسـاس الفصل الـرومانسي بـين أشكـال المجتمـع الأصيل وذلـك المغـترب المنحط[٢٢]. ومن أهم هذه الأصول أيضـاً الصورة الشمـولية للدولـة المتطابقة مـع المجتمع، الغـالبة في الفكـر السياسي والاجتماعي العربي على مختلف نزعـاته، التي تـدرأ عن المجتمـع الانقسام[٢٣]، والتي تنـاظر في شكلهـا الكـلي والشمولي وتـطابقها مـع المجتمـع المجـانس زمانياً ومكانياً للأصل الغـائب والمنتظر استئنـافه في النهضة.

فلقــد اتضـح منــذ زمن طـويــل أن الاحيـاء الاســلامي قد انـطبع بـالمفاهيم الغـربية انـطبـاعـاً عميقـاً. وربما كـان هـذا الأمـر أكـثر وضـوحـاً في

النصوص الاحيائية التأسيسية التي يتم الرجوع اليها في هذه الدراسة: فالحال أن محمد عبده، وجمال الدين الأفغاني و(بدرجة أقل) محمد رشيد رضا، كانوا هم الذين انتجوا مرجعية من الأفكار ظلت تطبع الخطاب الإسلامي حتى اليوم. غير أن هذا لا ينبغي أن يفاجئنا على الإطلاق، بالنظر إلى ظروف انبثاق ذلك الخطاب، أواخر القرن الفائت، وسط بيئة لم تكن تخضع للتراتبية الدينية المعبر عنها في الأزهر أو في المؤسسات المشابهة، ولا معجبة بها ايما اعجاب، بل وأن محمد عبده كان يتحدث دائماً عن العقود التي اضاعها وهو يحاول أن يَكنس من رأسه أوساخ الأزهر. لقد بذل محمد عبده ومحمد رشيد رضا وتلامذتهم الروحيون، جهوداً جبارة وهم يحاولون ترجمة أفكار القرآن وغيره من النصوص التراثية، الى عبارات رائجة في الحياة السياسية والعلمية في أيامهم. بل إن عبده أعلن في تفسير مؤثر لفقرة من القرآن، بأن الطيور الابابيل الغامضة التي قضت على جيش أبرهه عند اقترابه من مكة، إنما هي ـ على الأرجح ـ نوع من البعوض الناقل للجراثيم[٢٤]. كما أن رشيد رضا كان يتبنى ـ في بعض الأحيان ـ استراتيجية تقوم على اعتبار الاشارات التاريخية والكونية الواردة في

القرآن، والتي لا تتماشى مع المعارف الحديثة، مجرد معان تقريبية تهدف قبل أي شيء آخر الى التصوير لا إلى التعليم[٢٥]. ولنلاحظ أن هاتين الاستراتيجيتين معاً كان لهما تأثيرٌ كبير[٢٦].

اتخذت تلك الترجمة في القضايا السياسية والاجتماعية، شكل المواءمة بين شتى المفاهيم المستقاة من السلف، والمسائل ذات الأبعاد المعاصرة. ولقد كان مفهوم «الشورى» واحداً من تلك المفاهيم الكبرى، و«الشورى» هي في الأساس عملية التشاور بين أعيان العشائر العربية في زمن النبي، التشاور الذي اعتبر عند عبده واتباعه جذراً وأساساً لمبدأ التمثيل الشعبي. ولا غرابة في الأمر طالما أن السجال السياسي الذي خاضه رواد الاحياء الاسلامي، كمحمد عبده والأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد رشيد رضا، توجه في الأساس ضد الاستبداد، ناهيك عن أن مفهوم الشورى قد اتخذ، على مدى مسيرته الطويلة، مسبحة عريضة من المعاني التي حملتها امكانيات الخطاب الروسوي (نسبة الى جان ـ جاك روسو)، بدءاً من الديمقراطية المباشرة، وصولاً الى نوع من مجلس للشيوخ جزئي، يضم ممثلين عن شتى المجموعات (النقابات) الحرفية

والاجتماعية وغيرها من الجماعات. ومن بين المفاهيم الأخرى التي تنتمي الى السياق نفسه، هناك الاشتراكية كما اقتبست خاصة في ظل الأنظمة البعثية والناصرية.

استعار الاحيائيون الاسلاميون الأوائل، أفكاراً أخرى تنتمي الى عصر الأنوار بالتواكب مع مفاهيم التمثيل الشعبي. بيد أن الكيفية التي تم بها الوصول الى تلك الأفكار لا تزال أشبه بلغز يستعصي على الحل، ولسوف تظل على هذا النحو حتى يتم الوصول إلى بحث دقيق في الأمر. ما يمكن البرهان عليه في المقابل، هو أن تلك الأفكار كانت شديدة الرواج، وانها تكونت في ظل حيز ثقافي وسياسي وايديولوجي عريض، هو حيّز فكر العثمانيين الشباب[٢٧]. ومهما يكن فإن أفكاراً أخرى تنتمي الى عصر التنوير، وتبدو واضحة في الفكر الاحيائي كما تجلى عند الأفغاني وعبده وغيرهما، تضم فيما تضم، مفهوماً شديد القرب من مفهوم الدين الطبيعي، الذي تمت مفصلة الطبيعة الأولية للإسلام تبعاً له. أما عبد الله العروي فقد أضاف إلى هذه مفاهيم أخرى: مثل رفض أي تصور يمت الى مذهب التجوهر التاريخي (immanence)، والنفعية، والنزعة المادية بالمعنى المنهجي

للتجريبية[٢٨]. وإلى هذه المفاهيم يتعين علينا أن نضيف هنا ذلك الاجتهاد الأساسي الذي ظهر عند نهاية القرن التاسع عشر، ونعني به تحديداً مذهب «النشوء والارتقاء» (التطورية).

لقد طبق مفهوم التطورية هذا، على مجالات عديدة، ليس أقلها مجال تاريخ الأديان. إذ تبنى الأفغاني وعبده معاً، مفهوم تطور الدين من الارواحية الى الوثنية إلى التوحيد، تطوراً أتى متوازياً مع التطور الذهني للبشرية[٢٩]. كما أن عبده تبنى نظرية سبنسر القائلة بالتطور الاجتماعي من الحالة الطبيعية، الى التجمعات البدائية، الى المجتمع السياسي. وعمد عبده ـ خاصة ـ الى نقض الزعم المضاد للداروينية والذي كان يقول إن مفهوم الانتخاب الطبيعي إنما هو فكرة هدامة وضعها الدهريون، مستنداً في ذلك إلى آيات القرآن وتفسيراته[٣٠]. على أي حال، فإن الأجزاء الأكثر أهمية في النظرية الداروينية والأفكار المرتبطة بها، تبدو ـ بالنسبة الى اصحاب الإحياء الاسلامي ـ اكثر منهجية وأكثر اتساعاً بكثير من الانطباع الذي يمكن للمرء أن يطلع به من لدن معالجة هذا الإحياء لشتى النقاط التفصيلية المتعلقة بمفهوم التطور، كما تبدو اكثر عمقاً بكثير في محمولها

العام؛ وذلك لأن الاحيائيين يذهبون هنا إلى ابعد من مجرد تبني أفكار مفردة في زمن معين، يمكن أن يكون لها فيه قبول وتأثير كبيران، بل هي تشكل توجهاً ايديولوجياً متكاملاً، هو الذي طبع الإحياء الاسلامي، منذ بداياته مع الأفغاني وعبده وحتى الآن. وانا انما أشير هنا الى الداروينية الاجتماعية، التي طبعت المفاهيم الاسلامية المتعلقة بالمجتمع وبالعمل السياسي.

هذه الداروينية الاجتماعية يتعيّن تفسيرها في جذورها واستمراريتها، بأكثر من مجرد مؤثراتها المفهومية المباشرة - كميل محمد عبده الى علم الاجتماع السبنسري (هو الذي ترجم كتاب سبنسر «التربية: الثقافية، الخلقية والجسدية» (١٨٦١) نقلاً عن ترجمة فرنسية دون أن يعمد الى نشره)، أو الأثر الباقي لأعمال عالم الأجناس العنصري غوستاف لوبون في العالم العربي، أو ما يماثل هذا من تأثيرات يمكن البرهنة عليها نصياً[٣١]. الأكثر أهمية هو أن هذه الداروينية الاجتماعية، بالرومانسية السياسية التي تنطوي عليها، تعتبر عنصراً مشتركاً في ايديولوجية كافة النزعات القومية الطرفية، والنزعات الشعبوية والظواهر المشابهة لها. ومن هنا سيكون من الأفضل لنا أن نتحدث

عن تلاقي الأفكار وتداولها العام، كما عن التوافق والتماثل فيما بينها. ونحن، في الحقيقة، نعتقد ان احيائية الأفغاني ومحمد عبده، إنما كانت نوعاً من النزعة القومية البدئية Proto-Nationalism. فيما يمكننا ان ننظر الى نزعة الأفغانية الجديدة، كما تبدت خاصة في مصر خلال العقدين المنصرمين، باعتبارها نوعاً من القومية المغالية المرضية Hyper-Nationalism، التي ما كان لها أن توجد دون ايديولوجيا القومية العربية، ولا سيما كما تجلت في الخطاب البعثي. وفي هذا السياق تفترض الايديولوجيا الاحيائية أيضاً، وجود تصور خاص للتاريخ، يربط احيائية أواخر القرن التاسع عشر، بنزعة الافغانية ـ الجديدة المعاصرة لنا[٣٢]. ولسوف التفت الآن إلى هذه المسائل.

إن العمل المشترك الذي قام به الأفغاني وعبده، ووضع حجر الأساس لتوجهات التيار الاحيائي الاسلامي اللاحقة ـ متجلياً خاصة في إصدار صحيفة «العروة الوثقى» بين آذار وتشرين الأول ١٨٨٤ ـ يرسم لنا صورة لنظرية أحيائية متماسكة، وداروينية اجتماعية للمجتمع وللعلاقات بين المجتمعات. ومن الجليّ أن هذه النظرية معادية لعصر التنوير، في نبرتها كما في محتواها، وقد تبنتها

كافة الحركات الاحيائية، بشكل ضمني أو علني.
تقوم المقولة الأولى في هذا المفهوم الاجتماعي، على مفهوم الوحدة؛ والحقيقة أنه قد قيل بشكل يحمل الكثير من المصداقية، إنّ مفهوم الوحدة هو ـ بمعنى كانطي ما ـ شكل من أشكال الذهن التاريخي العربي المعاصر، أو مقولة من مقولات الذهنية التاريخية العربية[٣٣]. ان ثمة هنا حضوراً لنموذج من الجسم السياسي (الملة) قائماً على مفهومي التعاضد والإحياء: فالمجتمع السليم، هو مجتمع تتداخل فيه شتى عناصره ـ أفراداً كانوا أو جماعات ـ بشكل وظائفي، ويتوافقون في نظريتهم الى هدف المجتمع، أو غائيته النهائية، وهي غائية تسييسية. علماً أن التسييس لا يمكن له أن يتم إن لم يبرهن على قدرته على اخضاع الآخرين.

مقابل هذا نجد أن أي جسم سياسي (ملة)، لا تربط بين شتى أجزائه، وحدة غائية، سيكون مثل جسد عليل. وكمثل الجسد العليل، نجد أن الجسم السياسي الذي لا تتوافق أجزاؤه ولا تلتقي، إنما هو جسد تضاءل نبضه الحيوي وهزلت روحه الموحدة، وكمثلما يكون حال الجسد وهو على وشك الموت، ما أن تزول الروح، أو القوة الحافظة لتلك الوحدة، حتى يتلاشى شكل ذلك

الجسم السياسي، حتى ولو ظلت اجزاؤه المكونة حية[٣٤].

ثمة في هذا النموذج ما ينتمي صراحة إلى القرون الوسطى. والحقيقة أن الجزء الأكبر من هذه المفاهيم، يتحدر عن الفلسفة الطبيعية الاسلامية العائدة الى تلك القرون، وهي الفلسفة التي كان الأفغاني ـ انما ليس محمد عبده ـ ضليعاً فيها. ان مصطلحات مثل النور والهيولى، والجوهر، والعقل الفعّال، والنفس والكمال وغيرها، تملأ صفحات «العروة الوثقى» كما تملأ كتابات الأفغاني. ولقد كانت هذه المسائل من الحضور الحي في ذهن الأفغاني الى درجة جعلته يرى من الضروري اتخاذ موقف ازاء سجال دار في القرون الوسطى حول الخيمياء[٣٥]. كما أن افتتان الأفغاني بابن خلدون أمر يمت بصلة أكيدة إلى رغبته تطبيق مفاهيم الفلسفة الطبيعية على الجسم السياسي. ولكني لا اعتقد أنه سيكون من الملائم لنا هنا أن نتتبع آثار هذه المفاهيم وصولاً الى مثيلاتها في القرون الوسطى. وذلك لأن الأفغاني لم يكن يكتب أو يتكلم في قم، بل في القاهرة واسطنبول وباريس. ومهما كانت طبيعية الخميرة العقلية التي يستخدمها، فإن تلقي أفكاره ـ

وتأثيرها الباقي ـ يرتبط بالضرورة، بشروط مختلفة. فإذا كان النموذج العضوي للجسم السياسي مهيمناً هنا، فإن ذلك أتى بتأثير من أفكار سبنسر المتفشية، والذي كان يشاركه فيه مفكرون علمانيون معاصرون له من أمثال شبلي شميّل[٣٦]. ومن المرجح أن مفهوم روسو حول «الإرادة العامة» يستدعي مثل هذا القول ايضاً. وثمة مقارنة أخرى تخطر في البال هنا، تلقائياً، هي المقارنة مع رومانسية هردر الاحيائية التي يمكن تلمس آثارها كذلك في فكر العثمانيين الشباب[٣٧]. فالحال أن فكرة نفح الجسم السياسي، بقوة حيوية تقوي وتحصن الأجزاء الفردانية فيه، فكرة تماثل فكرة هردر حول القوى Kräfte بوصفها مصادر داخلية للحيوية، ومبادىء دينامية ضرورية من أجل استمرارية وجود الأمم. وعلى غرار هردر، يجسد المثال الذي يطرحه الأفغاني/ عبده، هذا المبدأ الحيوي، مبدأ وحدة وتماسك الأجسام السياسية في صيغ ثقافية يمكنها ـ كما الحال في تركيز هردر على البناء التربوي ـ أن تجد في التربية الأخلاقية الاسلامية، ركيزة لمبدأ الايثارية، وهو مبدأ ضروري من أجل الوجود السياسي المتواصل للجسم السياسي. أنا لا أقول هنا إن الأفغاني

وعبده استعارا من هردر، لكن فكر هذا الأخير يمثل ـ وبكل بساطة ـ نموذجاً أولياً للنزعة القومية الرومانسية كما تجلت على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين، وكما نجدها متجلية، على أكثر من صعيد، فيما يمكن ان نسميه «الهيئة التعاضدية» كما عبر عنها ضياء غوكلب المنظر الأول للقومية التركية[٣٨]، وكانت قد اصبحت كذلك عنصراً أساسياً من عناصر الايديولوجيا القومية العربية خلال مرحلة ما بين الحربين، قبل أن تتجسد في الايديولوجيا البعثية، وفي تنظيرات الحزب السوري القومي الاجتماعي السياسية.

هذا النموذج الاحيائي، تم استكماله بالمفهوم الداروبني حول «الصراع في سبيل الوجود» ومبدأ «البقاء للأصلح»، كما تبدى تماماً لذاك الذي راح يراقب الكيفية التي عمدت بها القوى الاوروبية الى تمزيق وتفتيت الامبراطورية العثمانية، كما لاولئك الذين رصدوا مسيرة الامبريالية طوال هذا القرن. يخبر الافغاني مريديه بأن القوة انما هي التعبير عن الحياة وعن الوجود. والقوة لا تظهر ولا تتجسد إلا إذا اضعفت الآخرين واخضعتهم[٣٩]. وهذا النموذج نفسه يصوّر، وحشياً على امتداد نصوص «العروة الوثقى»[٤٠] حيث يصر الكاتب على أن قوة

أمة من الأمم لا يمكنها أن تنمو إلا إذا استخلصت مدادها من أمة أضعف منها.

ولكن أين الإسلام في هذا كله؟

يتعين علي أن أشير هنا الى أن محاججات الأفغاني وعبده تنطوي على جهد دائب للترجمة، وذلك لأن هذه المحاججات تنبني في خطاب «العروة الوثقى»، ليس بالرجوع الى بعض الأسس النظرية الفعلية لها في النظرية السياسية أو علم الاجتماع، بل إلى احداث تنتمي الى التاريخ الاسلامي، كما الى نصوص القرآن وعناصر من الحديث النبوي. ويعني هذا، بطريقة ما، تأسيس المقالات السياسية للأفغاني وعبده من دون أن تكون ثمة ضرورة للرجوع الصريح الى اشكال سياسية فعلية للاحتجاج. بهذا المعنى فقط يجد الإحياء، أي عبارة النهضة، تبريره الكلي. أما المعنى الآخر للإحياء، فإنه يكشف للمراقب عن تصور للتاريخ يربطه بالفلسفة السياسية والاجتماعية التي سبق لعناصرها أن نوقشت، وذلكم مفهوم للتاريخ يرد مرة أخرى وينتشر بين الحركات الشعبوية وذات النزعات القومية الطرفية، والتي لا تمتلك أية سوابق نصية أو مفهومية تربطها بالتقاليد الاسلامية، مفهوم يرتبط

بشكل مباشر بالرومانطيقية وبشروطها الثقافية والاجتماعية.

التاريخ هنا هو تاريخ الذات التاريخية المتفردة، والذوات الأخرى المنغلقة على نفسها. كل واحد من هذه الذوات، ولا سيما الاسلام والغرب، ومهما عنى هذا الأمر، هو ذات منغلقة على نفسها، لا يمس جوهرها، وتعتبر نفسها جوهراً يفترضه التاريخ أكثر مما هي نتاج لذلك التاريخ. أما مرور الزمن فإنما هو تعاقب بين الصفة التاريخية الحقيقية المتجلية في القوة والجبروت، والانحطاط التاريخي المعبر عنه بالخضوع. والقوة والجبروت ينتجان عن التماسك والوحدة. فإذا فقدت هذه الوحدة فإن الجسم القومي (الملة) سوف يفقد روحه أو ارادته العامة (وهي عبارة شديدة الروسوية) مع ما ينتج عن ذلك من تخلّي الأمة عن الوجود، تماماً كما تخلى الوجود عنها[٤١].

ان تماسك ووحدة هذا الجسم القومي المنفوح بنبض حيوي يتوق الى المجد، يظلان قويين طالما أن العناصر التي كونت في الأصل روح الشعب هذه، تظل فاعلة. ولكن منذ اللحظة التي يحل فيها الفساد، منذ اللحظة التي يذوب فيها الجوهر، تبدأ ارهاصات الكارثة القومية بالتجلي. على هذا

النحو كان الأفغاني، مثلاً، يعتقد أن حضارة العرب المسلمين المجيدة الكلاسيكية، إنما نسفت من الداخل بفعل مؤامرات الجماعات السرية التي عبدت الطريق للغزو الذي قام به الصليبيون والمغول. وعلى تلك الشاكلة نفسها كان يرى أن تكوّن الامبراطورية العثمانية قد وهن بفعل ما قام به الاصلاحيون ذوو النزعات الغربية، من العثمانيين عند أواسط القرن التاسع عشر. أما بالنسبة الى الفرنسيين، فإن مجد ماضيهم الملكي قد اهترأ بفعل الاغواءات التي قدمها فولتير وروسو، اللذان قادا مباشرة الى ما نظر الأفغاني إليه على أنه من مصائب: الثورة الفرنسية، كومونة باريس، وهزيمة فرنسا في الحرب الفرنسية ـ البروسية[٤٢].

ليس ثمة من رد على مثل هذا الضعف، ومثل هذا الدمار، خارج إطار الاحياء: أي استعادة واعادة توطيد القيم الأصيلة التي صنعت قوة الأمة ورفعتها التاريخية. ولن يكون تقدم من دون العودة إلى البدايات الأصلية، ومن دون تنقية الجوهر من عفن التاريخ: ذلكم هو المبدأ الأساسي للإحياء، والنقطة التي يتقاطع عندها مشروع السلفية كعودة الى مضامين النصوص، ومشروع الاحياء السياسي والقومي. ان ما يتعين احياؤه، هو جوهر الجسم

السياسي الذي كان ذات مرة قوياً، كما يرد في النصوص التي تشكل أساساته الحقوقية والاخلاقية المتخيّلة. أما التغير التاريخي فإن بالامكان وصفه، استناداً إلى هذا النموذج، بكونه مجرد حرمان من الجوهر الأساسي وتغييب له، بوصفه عفن لا يمكنه بأي حال أن يدنس نقاء الأصل، عفن هو على أي حال من صنع الغرباء، والمستائين وغيرهم من المخربين: الجمعيات السرية، الفرس، الأتراك، والنخب ذات النزعات الغربية. إن تبدل التاريخ بين القوة والضعف، بين المجد والاذعان، هو أيضاً تبدل بين الأصالة واللاأصالة، الرجوع الى الجوهر الداخلي، أو الرجوع الى الخارج، بين النصوص الأصلية والايديولوجيات المستوردة. وفي نهاية المطاف: بين الجذور وفساد هذه الجذور، فساد لا ينجس، على أي حال، النقاوة السامية للذات التاريخية الجوهرية[٤٣].

أنا لا أقترح هنا بأن «العروة الوثقى» هي عبارة عن نص مؤسس للفاشية الأوروبية ولأيديولوجيات النازية، كل ما في الأمر انني اشير الى توافق بين الاثنين. وهذا التوافق يذهب الى أبعد من التصور الرومانسي للتاريخ، ومن المفهوم الإحيائي المتحدث عن الجسم السياسي أو عن القومية.

ويتسع ليشمل مفهوم العمل السياسي[٤٤]. في العالم الحقيقي، من الواضح أن مفهوم الذات التاريخية التي تجد نفسها معلقة احياناً، ولكن أبداً لا يصيبها عطب نهائي، هذا المفهوم يقف ضد التاريخ. ومن هنا يتعين عليه أن يحمل في مسيرته قسطاً ملائماً من النزعة الارادية، وذلك لأن ارادة المصلح، أو المستبد المتنور الذي فكر فيه الأفغاني على سبيل المثال، تقف بالنسبة الى الأمة الواهنة، تماماً كما يقف الطبيب متدخلاً حين تصيب الجسم علة ما، فيعيد حالته الطبيعية الى مسارها الأساسي والى وضعيتها. وبما أن الجسم السياسي يكون، وبشكل تعسفي، ليس إلاّ مثيل ذاته، فإن هذا يستتبع أن تكون حرية المصلح في تحركه، مستندة الى ذاتها، غائية، تتماشى تماماً مع الوصف الذي يعطينا إياه هيغل للحرية المطلقة التي نادى بها اليعاقبة: حيث ان العالم يصبح ارادته الذاتية، يرتبط بارادته بطريقة لا وسيط فيها، ويتصرف بالعالم كنقيض خالصاً له[٤٥]. من نافل القول أن الإرهاب السياسي والاجتماعي نتيجة طبيعيّة لهذا الموقف.

ان هذه النرجسية الترانسندنتالية للذات التاريخية التي لا تتبدل، هي ما يربط بين النزعة

القومية البدئية كما تجلت لدى مفكري الإحياء الاسلامي الأوائل، وبين السياسات الاسلامية المعاصرة لنا، كما بينها وبين النزعة الافغانية الجديدة كما سبق أن تجلت لدى مثقفين يساريين سابقاً في العالم العربي، وخاصة في مصر وفي أوساط بعض الشيعة اللبنانيين الذين كان الأمر بالنسبة اليهم، كما أشرت أعلاه، نوعاً من القومية المغالية المتواكبة مع احتضار الخطاب القومي والاشتراكي بفعل استخدامه من قبل الدولة القومية، ولكن عبر استخدام كلي لكلا الاثنين: احيائية القومية العربية في تنويعتها البعثية، والمرجعية المفهومية للماركسية. أما بالنسبة الى الاحيائية الأصيلة، فإن ترجمة الاسلام إلى لغة مختلفة، قد أدى الى ولادة شيء هو غير الاسلام بأشكاله التي تطور إليها خلال القرون الأربعة عشر المنصرمة، على الرغم من أن هذا لا يكفي أن يكون سبباً يدفعنا إلى انكار اسلاميته. إن الاسلام، هو في المعنى الحصري للكلمة، تسمية، لكن التسمية ليست نشاطاً بريئاً، لأن الأسماء، في إطار الاحتجاج الايديولوجي، هي معيار للإختلاف وللاستبعاد السياسي والاجتماعي والثقافي، مما يجعلها اطراً أولية للعمل السياسي.

من هنا يمكن القول بأن الاحيائية والاصلاحية أشبه ما تكونان بالمخلوق الاسطوري جانوس ذي الوجهين، مع إحيائية لا عقلانية تصبح أكثر هيمنة بفضل الأفغانية الجديدة اليوم. بالنسبة اليهما صارت اللازمة المكررة هي الذاتية التاريخية، وصار على الإسلام أن يلعب دور المبدأ الناظم الذي يؤمن الاستمرارية المنظمة للذات المتخيلة، بمعنى أنه ـ بحسب التعبير الكانطي الذي يستخدمه حسن حنفي على سبيل المثال ـ، هو الذي يضمن الاستقلالية الذاتية ضد الاختلاف الناتج عن التغريب[٤١]. لكن حنفي، وغيره، يبقون على نوع من الالتباس ثابت، لأنهم من ناحية يدافعون عن إحداث تبدلات في المجتمع والتسييس والثقافة، يمكن أن يدافع عنها أي اقتصادي سياسي ماركسي من أميركا اللاتينية، ومن ناحية ثانية يماهون بين هذا وبين صورة الذات التاريخية المستقلة والتي لا تتبدل، كما صيغت في «العروة الوثقى».

٣ ـ غلبة التوفيقية

ان مفهوم الأصالة نادراً ما دخل الخطاب على حسابه الخاص دون الامتزاج بخط أيديولوجي آخر، ليبرالياً، أو تكنوقراطياً، أو اشتراكياً، أو ماركسياً. فالإشارة تكون في معظم الأحيان ليس إلى الأصالة فقط، بل إلى الأصالة والمعاصرة سوية.

نادرة خارج النطاق الإسلامي هي المواقف التي لا ترى في التحديث العثماني مثلاً وحق الشعوب العثمانية في تقرير المصير، إلا مكائد استعمارية رامت «تحويل التعددية المتوازنة في إطار حضارة توليفية واحدة هي الحضارة العربية الاسلامية، الى حضارة تقوم على الاستلاب والتمويه والتشويه الثقافي والانسلاخ عبر قشرة الاستهلاك الغربي عن الأصالة والجذور»[٤٧]. وليست دارجة التحليلات التاريخية التي تذهب إلى أن مفاتيح تحليل الدولة العلمانية في الوطن العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين تكمن في ظهور هذه الدولة كتنازل

متبادل بين الطوائف عن الذاتية بحيث «أصبح التساوي في فقدان الهوية شرط قيام مساواة بلا هوية، كما أصبح التخلي عن الذاتية قاعدة بناء الدولة العربية»[٤٨]. ولكن بالمقابل ليس الكلام حول الغزو الثقافي بالشأن الذي يتناقض، بل هو في تزايد، وليس هناك استثنائية في القول بأن «الاستقلال الثقافي رأس كل استقلال... والثقافة الأجنبية الدخيلة تغزونا من كل صوب، كما تغزونا سائر أنماط حياة الغرب عامة. وعلى الرغم مما قامت به الثقافة العربية من جهود... تظل الغلبة للتيار الدخيل، بسبب قوته الذاتية أولاً وبسبب ضعف مناعة البنية العربية ثانياً»[٤٩].

أصبحت التوفيقية بين الأصالة والمعاصرة، على الرغم من ازدياد كلام البعض حول «الغزو الثقافي» تحت أثر خطاب الأصالة وصعود الخطاب الإسلامي، هي التيار السائد في الخطاب النهضوي. للتوفيقية هذه أصول فعلية في المجتمع والسياسة، تطرقنا إلى الكثير منها وليس يكفي عزوها إلى نوع من نزوع طبيعي لدى العرب والمسلمين إلى خطاب الأصالة، كما يزعم أحد الأبحاث العلمية الدقيقة[٥٠]، بدعوى أن خطاب الأصالة فطري فينا لأن الأصالة موجودة بالفطرة.

ولكن هذه التوفيقية ليست بالوضع الذي يتوازن فيه الطرفان، بل ان هذه التوفيقية في تياراتها الغالبة ترجِّح كفَّة على كفّة وغلبة لطرف على آخر، ذلك أن في هذه التوفيقية نتيجة صراعات أيديولوجية واجتماعية وثقافية تقوم فيها الغلبة هذه الأيام للأطراف القائمة بالأصالة: الاتجاهات القومية والقومية الاسلامية المحافظة أيديولوجياً، الأطراف الاجتماعية غير الجذرية، الأنماط الثقافية المحافظة سياسياً واجتماعياً.

تتمثل الغلبة داخل الخطابات التي تستأثر فيها الأصالة بالمقدرة على تفسير الخطاب وتأويله لصالحها، وفي استتباعها للمفاهيم الأخرى ذات الأصول الليبرالية أو سواها. فهي لا تحول فعلاً في المفاهيم المستقاة في الليبرالية أو الماركسية، ولكنها تدجنها وتخضعها لغلبتها وأوليتها، وتدفع بها الى مواقع طرفية من الخطاب في مجمل اتجاهاته. والخطاب النهضوي الذي نتكلم عليه يقيم علاقات الاستتباع هذه باعتباره قضية الأصالة الاشكالية المكونة له، أو على الأقل جعل الأصالة مسلّمة مضمرة عند أصحاب التوفيق: أوليس التوفيق هذا قائماً بدعوى الأصالة تحديداً؟ أما المسلمات الأساسية التي قام عليها الخطاب الليبرالي

الأصلي (أو غيره) الذي دخل في اتفاق مع الخطاب النهضوي، فهي تترك في هذا الخطاب الأم. وتتعرض المقالات الليبرالية (أو غيرها) لاندراج في مجال جديد هو الخطاب النهضوي. في هذا الخطاب، تندرج الأفكار غير النهضوية في الأصل كالعقلانية أو الحرية السياسية، في مدار خطاب الأصالة النهضوي الذي يفرض شروطاً عليها كاعتبارها أصيلة وتلفيق تاريخ ونسب لها، كالقول باطلاق ان الاسلام دين العقل، أو اعتبار أن العقلانية النموذجية تتمثل في الفكر الإسلامي بمثال ابن رشد وابن خلدون، والدعوى بأن الشورى أساس الديمقراطية، ومن ثم استخدامها جميعاً كعناصر في إقامة الخطاب النهضوي، أو في أعتبارها شؤوناً لا قيام لها ألاّ إلى الحد الذي تكون فيه بخدمة إحياء الخطاب النهضوي. في جميع الأحوال، نرى أن التوفيقية هذه، في أحوالها الغالبة وحين تكون قائمة من الموقع غير الأصولي الذي يروم تأصيل نفسه، تأخذ على الأرجح بملامح مفهوم الأصالة التي يرسمها الخطاب النهضوي: الاستمرار التاريخي، الذات والآخر، المعرفة المباشرة.

فهذا زكي نجيب محمود مثلاً، في معاصرته التي

أضحت اعتذارية الى حد كبير، يبتغي الانطلاق لبناء فلسفة عربية في معرفة مباشرة بالذات، إذ يقول: «فاحسب أنا لو تعمقنا في ضمائرنا، لوجدنا هناك مبدأ راسخاً، عنه انبعثت ـ وما زالت تنبعث ـ سائر أحكامنا في مختلف الميادين». فيرى في استبطاننا مفتاح المعرفة بالأصالة التي للذات، ويستمر في هذا النمط في التدليل على ما يريده باستخدام عبارة «نحن» و«اننا»، في إشارة الى مجموعة بديهية هي الأخرى، لا سؤال حول ماهيتها، ولا حول ما غايرها. ويصبح التراث مجالاً لاستصلاح نموذج اليوم، مع أن ليس كل التراث بصالح، بل فيه ما هو غاية في السوء، ولكن الاستصلاح ممكن بل ضروري، ولا مجال للشك في إمكانه، فنحن كما يريد خطاب الأصالة مستمرون مع ماضينا، وما علينا إلا الإعلان عن الرغبة في الاستمرار قدماً أو عقد العزم. ذلك أننا لم نخرج عن نفسنا. ونفسنا هذه هي عين التراث التي كانت وما زالت والتي ستسير بنا الى حيث «العلم وكرامة الإنسان» المتعذرة في الغرب[٥١] حسب زعمه.

لا تعقل المقالة السائدة في الفكر العربي، والذاهبة إلى أن الأصالة تكمن في التراث، أي

استصلاح الماضي، إلا إنْ أخذنا بوهم الاتصال المطلق والاستمرارية التاريخية والتجانس في الزمان. والاستصلاح هذا هو من أهم المواقع التي يجول فيها خطاب الأصالة في تجليه التوفيقي. فنرى الخطاب التكنوقراطي الساذج عند محمد عابد الجابري مثلاً(٥٢)، يروم تحقيق «المهمة الأولى والأساسية المطروحة على الساحة الثقافية العربية في الظرف الراهن وهي انجاز ما لم تنجزه بعد نهضتنا الحديثة وهي تحقيق الاستقلال التاريخي التام للذات العربية» من السلطتين التراثية والأوروبية. ولكن التحرر من التراث لا يكون حسب زعم المؤلف إلّا بامتلاكه وباتخاذ مواقع في أطرافه الأكثر تقدماً. وكيف لنا أن نستمد الحيوية والأصالة التي نتوسل بحسب هذا الرأي من ابن خلدون أو ابن رشد ان لم نشاركهما بعد قرون طويلة من الفراق، المساحة المتجانسة الواحدة الذات، الأصل؟ وكيف لا يكون هذا التجانس ما دمنا نحيا ثنائية الداخل والخارج، الذات (الأصل) والآخر؟ ومع أن الذات في الخطاب التكنوقراطي موضع النقاش ليست مرتبطة بالماضي ارتباطاً تم النص عليه صراحة إلا أن هذا الارتباط بيّن ضمناً. فالأمة في هذا الخطاب تؤكد على ذاتية مكتملة هي طبيعية

وبديهية بقدر ما هي مستحسنة ومرغوبة، أي هي أصالة صافية لا شائبة فيها، ولا ينحل التاريخ الى ذات ثقافية إلا على هذا الاعتبار.

وليس بالمستغرب أن يكون لهذا المنحى التوفيقي دور أساسي في الخطاب الشعبوي العربي، فهو خطاب تزايد وقعه وتكاثرت مواضعه في السنوات الأخيرة بفعل عوامل عدة. هناك من جهة المنحى المؤدي الى الشعبوية من الماركسية مباشرة أو عن طريق الفكر القومي، الذي يرى في الماركسية شأناً يدل على الجماهير دون أن يفهمها نظرياً إلا بصورة عامة ودون أن يكون قادراً على تأطيرها سياسياً. لهذه النظرة الى الماركسية العربية مبررات كثيرة، دون أن تتداخل سلامة هذه المبررات مع النتائج التي يستتبعها الشعبويون منها. هناك من جهة ثانية ما يبدو لنا أنه تحول سوسيولوجي طرأ على الأنتلجنسيا العربية أدى الى قدر كبير من التماهي مع «الشعب» والعداء لما يوسم بالنخبوية. وأخيراً هناك نموذج الثورة الإيرانية الذي أدى بعدد من المثقفين العرب الى المماهاة بين روافع التاريخ واحتفالية السياسة والوزن الفيزيائي للجماهير في الشارع بحيث أدت هذه المماهاة الى أخرى أكثر خطورة بين الشارع

السياسي والأصالة التي فشلت الماركسية والليبرالية في إقامة الصلة معها، حسب زعم أصحاب هذا الرأي.

تصبح الحداثة في هذا المنظور، وما تبعها أو اتصل بها من مفاهيم، أموراً خارجة عن الأصول الذاتية النابعة في وجدان الشعوب ـ الشعب أو الجماعة أو الأمة الاسلامية أو العربية، دون تحديد تاريخي اضافي جدي، كما نرى في كتاب يحلّل واقع الثقافة العربية المعاصرة وليس ليِّناً في نقده للاتجاهات السلفية والتراثية والحداثية وفي دعوته للتوفيقية[٥٣]، حيث نرى العوامل المتعالية على التاريخ رافعة التاريخ، إذ «أن النهضة ذاتها ليست شيئاً سوى التوظيف التاريخي للشعور بالذاتية ولعاطفة الهوية»، وحيث ينظر الى خطاب الحداثة وكأنه رفض للتراث يقام شرطاً لقبول الحضارة[٥٤] ـ خالطاً بذلك بين ظواهر الأمور ـ أي التماثل بين الحداثة «ورفض الذات»، ولبابها أي تاريخية وانقسام هذه «الذات»، ومتضمناً الحداثة على وجوه وتحديدات تشبه في خصائصها خصائص «الأصالة» التي نحن بصدد التكلم فيها.

وفي حين أن الشعبوية مجال أصيل لعمل مفهوم الأصالة ـ فالشعبوية حاوية أصالة كبرى هي جماعة

عضوية الصلة بماضيها وبمكامن ذاتها تسمى «الشعب» ـ فإن الماركسية غير مؤهلة بحكم مكوناتها الفكرية لتوفير مساحة تجول الأصالة فيها. كان جل ما رآه الخطاب الماركسي العربي في صورته الراقية، كالتي نشهدها في كتابات رئيف خوري مثلاً[٥٥]، من تشابه بين عناصر مستحبة في التراث ومن مجموعات هذا العصر، شواهد على تماثلات ومقارنات شكلية في أحسن أحوالها وليس علامات على الاستمرارية أو امكانية «الاستفادة» بانتشال ما في معين ماضينا من صلاح. لم يكن في هذا الخطاب توفيقية بأي معنى من المعاني، بل كان خطاب العالمية والتاريخية هو السائد فيه.

أما الذهاب الى أن القرآن يؤكد حتمية التطور التاريخي وأن فيه ديالكتيكاً ناجحاً، بل أن القرآن يؤكد «على أهمية الحساب، بل أكثر: القرآن يقول: **﴿وكل شيء أحصيناه حساباً﴾** يلامس... الفكرة العصرية جداً القائلة أن جميع مظاهر الطبيعة والفكر الى جانب خضوعها لمبادىء جدلية معينة ومعروفة، فهي ذات ارتباط وثيق بالعلوم المضبوطة ولا سيما الرياضة والبيولوجيا والفيزياء... وأخيراً فإن الثورة العلمية التقنية العاصفة التي حدثت في الأعوام العشرين الأخيرة

أكدت صحة الحدس القرآني، بصورة مدهشة، في نماذجها السيبرنيتية»[٥٦] - فإن في هذا نقلاً تاماً للخطاب النهضوي الاسلامي الى مجال الماركسية، نقلاً يوضع فيه الفكر الماركسي والقرآن معينين للمعرفة العلمية يكملان بعضهما بعضاً. فلا يعود الرجوع الى ماركس أو إلى الفيزياء الحديثة إلا تكملة لما ورد في القرآن. وفي هذا علامة على كون هذه الأمور منا، أي أصيلة فينا، وأنها ليست بالشأن الوافد إلا بما هو تكملة أو تعاضد يغدو الماضي وكأنه استباق للحاضر، يحكم عليه بمقياس الحاضر، فيساء فهم الماضي ويعدل بالحاضر عن تاريخه وتاريخيته.

ولما كان الخطاب الماركسي موجهاً نحو المستقبل، ولما لم يكن هذا الخطاب قادراً على تقبل كل ما كان من التراث، كان فرز الصالح من الطالح من الماضي شاغلاً أساسياً للتأريخ الماركسي العربي في أغلب توجهاته. فإن اعتبرنا محاولتي حسين مروة والطيب تيزيني مثالين دالّين، لوجدنا أن السذاجة النظرية التي تطبع هذين المجهودين الكبيرين تستمر في محاولتهما إيجاد أصول ماضية للمستقبل المرجو، كالنزعات المادية، حتى لا تتهم المادية بالخروج على استمرار التاريخ. يفضي بهما

هذا الأمر إلى تأريخ يصوغ الماضي ليس في تاريخيته الحقة، أي في استقلاله عن الحاضر، ولا في ارتباطه باليوم، بل باعتباره استباقاً للمستقبل ودليلاً عليه وبرهاناً على حتميته. ذلك أن الماضي يؤرخ في غائية طاغية تصوغ المستقبل بصفة المستقبل الذي مضى. أما اليوم، فهو ليس إلا مجالاً للعبور، تماماً كما رأينا في النظرة للتاريخ التي يتشكل بموجبها خطاب الأصالة، فهو (أي اليوم) ليس إلا «طريق وطني» و«طريق لا رأسمالي» نحو مستقبل منجز سلفاً.

ليس ثمة وسيلة لايجاد خطاب ماركسي كالذي نتكلم عليه دون افتراض ساكن مضمر للاستمرارية التاريخية. بل نجد هذه التوفيقية التي تضمر الأصالة مفهوماً محركاً في المحاولات التاريخية الماركسية الأكثر ارهافاً نظرياً وتاريخياً. فنجد عند محمود أمين العالم مثلاً هاجس عدم القطع مع الماضي، إذ إنه يرى ضمن ما يراه أن القياس والاستصحاب ومفاهيم فقهية أخرى براهين على عدم تذرر الزمان، أي على سلامة هذا المفهوم لقيامه على الاتصال والتغير في الزمان. ولكن هذه النظرة تغفل واقع القياس، فهو اتصال شبه، وموضع للأثر السحري للمثال على الواقع، لا يلم

بالزمانية بقدر ما يقتل زمان اليوم لصالح زمان الأصل النصّي، فهذا الأخير هو الوحيد ذو الزمانية الملزمة، لأنها زمانية بداية لا نهاية لها، أو هو يجاري الكلام السائد حول ابن خلدون، ويترجمه الى لغة اليوم: فمكان التراتب الميتافيزيائي الفاعل عند ابن خلدون، يرى التراتب الطبقي، وإزاء الأسس الكلامية والأخلاقية لنظرية الكسب، يضع نظرية التراكم الاقتصادية، ويتوج ذلك كله بتأصيل ابن خلدون: فهو يربط فيها بين أقوال خلدونية وأقوال قرآنية على صورة لا تحتمل الفحوى المجازي الذي لها في الواقع[٥٧].

٤ - سياسة الرمز

يستند الخطاب الدارج إذن الى مفهوم الرجوع، العودة، الانبعاث، النهوض بشيء مكتمل أو شبه مكتمل ولو كان منتكساً، والالتفات الى ما كان، واعادته الى المقدمة حيث يجب أن يكون. أما التاريخ الكوني، فقد غاب أو كاد، وقليلة هي الأصوات التي ما زالت تردد آراء لم تصبح هامشية إلا في السنوات الأخيرة: «إن مهمة تمثل العناصر التقدمية في تراثنا وتطويرها التي يطالبنا بها بعض المثقفين العرب، هي مهمة قد أنجزت تاريخياً من قبل الأوروبيين. ولذلك فالمطروح علينا ليس الانطلاق مما انطلقت منه أوروبا الناهضة (أي فكر ابن رشد) لأن تكرار ذلك الموقف لا طائل من ورائه أولاً، ثم ثانياً هو موقف رجعي. بل يجب الانطلاق مما وصلت إليه أوروبا. فالفكر هو إنساني قبل أن يكون فكراً عرقياً أو قومياً»[٥٨]. ويبدو أن السبب في ذلك هاجس قديم في الفكر النهضوي، جديد نسبياً على الايديولوجيات

التحديثية، الماركسية والليبرالية والقومية الناصرية وما بعدها. ذلك هو هاجس التسمية، أو إعادة التسمية، أي تغليب الرمزي على التاريخي في شؤون المجتمع والثقافة والسياسة والفكر.

من نافل القول أن الرمز وقطاع الرمز في المخيلة الجمعية ليس بالشأن الذي يمكن أن تهضم حقوقه من قبل الناظر المتأني في شؤون التاريخ والمجتمع والسياسة والثقافة. بل ان قطاع الرمز وعمليتي الازاحة والتكثيف المعروفتين في علم النفس التحليلي وفي علم الألسنية تحكمان علاقات هذا القطاع ودلالات تداعياته، جذر العمليات الايديولوجية. وسبق أن رأينا كيف يقوم مفهوم الأصالة وأخواته على معيارية تسميات. في هذا تغليب للرمزي على التاريخي، أي إيلاء الصدارة للاسم المرجو أصيلاً - اسلاماً أو عروبة - على حساب تحديداته التاريخية وتمايزاته الداخلية وتحولاته الزمانية: أي تغليب هوية مستمرة موهومة على واقع التكثر داخل هذه الهوية، تغليب صورة - قيمة - اسم على حقيقة التاريخ.

ومن هذا الهاجس الرمزي ومن الاستعداد للتضحية بالتحديد السياسي والاجتماعي والايديولوجي العيني، قامت التوفيقية، واستعيض

عن هذه التحديدات بمفاهيم كالذات أو الهوية، ولو كانت هاتين العبارتين امتدادات لأصول في سوسيولوجيا ذات عناصر ماركسية. ولو تزاوج استدراج الهوية والذاتية مع نقد للتراثية ومع تشديد على تعقيد الواقع ومديح لتناقضاته(٥٩)، فقد يكون مفهوم «الكتلة التاريخية» قابعاً بخفر وراء عبارة الذاتية والهوية في ذهن بعض المؤلفين، ولكن العبارات ودلالاتها ليست ملكاً للمؤلفين، بل للقراء وللمجال الثقافي والسياسي الذي يمارسون فيه القراءة. وتتحد الذاتية والأصالة في هذا المجال ليس بتمنيات المثقفين العقلانيين بل بأهواء النهضوية الثقافية، وبالتداعيات الايديولوجية للتحديد الثقافي للهوية والتعيين التلقائي، السلبي، العفوي، أي المحافظ لها.

وحتى لو نظرنا الى محاولات اعادة التسمية هذه على أسس منهجية علمية تفصيلية، نرى أنها لا تفلح في إضاءة حاضرنا استناداً الى أصوله، بل هي تقوم بعملية ترجمة بسيطة لمفردات من الفكر العالمي الى لغة أصولية. هذا فحوى دعوة الاستاذ جلال أمين مثلاً الى اعتماد الميتافيزياء «الأصيلة» لدينا بدلاً من الميتافيزياء «الغربية» أساساً لاقتصاديات واجتماعيات التنمية تلك، الدعوى

التي تنتهي الى تـوصيـات تنمـويـة لا تختلف عن التوصيات السائدة في الأدبيات التنمويـة الماركسيـة العـالمية[٦٠]. وهـذا فحوى محـاولـة الاستـاذ عـادل حسين في مرحلة من تـطوره الفكري إقـامـة علم اجتماع عربي عـلى أساس الايمـان بالله والعقـلانية الاجتماعية الخـاصـة بـدلاً من المـاركسيـة والعلوم الاجتماعية الغـربية التي يـراهـا غـير خـارجـة عن إطـارها التـاريخي والفكـري الضيق، والتي يصـل فيها الى نتائج غير بعيدة عن تلك التي رأيناها عند جـلال أمين، ولـو كانت أكـثر تكامـلاً واستدراجـاً للتسمية الاسلامية[٦١]. وذلك، أخيراً وليس آخراً، عصب محـاولة الاستـاذ حسن حنفي القائمـة عـلى نقد صارم لعناصر من التراث، ثم الترجمة الصريحة لما يراه إيجابياً فيه الى لغة العصر من مفاهيم الحرية والانسانية والتقدم وذلك اعتماداً على نظرة ماركسية للمجتمع وشعبويـة للثقافـة وعضوانيـة للاستمـرار التاريخي الانتقائي[٦٢].

ما الذي يكمن وراء اختراع التراث عـلى النحو الـذي رأيناه، ومـا الـذي يحـرك هـاجس صيـاغـة الحداثة في إطار رمزيـة الأصول؟ واضـح أن لدينـا شـأنـاً لا يخــالف في المـآل الأخــير الاصـلاحيــة الاسلامية في لعبة الأصل والرمز، حيث يصار مثلاً

الى اعتبار التجديد الفقهي مجرد «وسيلة إثبات النص عند تغير الواقع»[٦٣] ـ الى نفي الصفة الجوهرية للتحول، بجعل الأصل حكماً ثابتاً مستمراً، والوقائع شؤوناً زائلة متحولة، تاريخية صرفة، لا تضاهي في قيمتها الانطولوجية قيمة الأصل الثابت. في الحالتين، رغم الاختلاف النسبي حول انطولوجيا الأصل، لدينا الغاء للتاريخ ولواقع اليوم، أو على الأقل الغاء لقطاعات من التاريخ ومن واقع اليوم، لصالح ذاتية ثقافية هي الأصل.

في هذا الإلغاء مجانبة للواقع، وفي كل مجانبة للواقع خطورة أساسية، هي أن تبقى الأصالة أصالة، ويستقر الواقع واقعاً خارجاً عن نطاق النظر، وبالتالي عن نطاق الفعل، ما عدا فعل أصحاب السلطان. يصبح الفعل السياسي تمنياً متلازماً مع وقائع سلطوية خارجة على هذا التمني وبعيدة عنه، ويفضي غياب تحليل اليوم بأدوات اليوم وبالرجوع الى اليوم الى نظرة ارادوية صرفة للعمل السياسي والثقافي والاجتماعي. تصبح الارادة المجردة أداة الفعل كما كانت أداة نبذ الفرقة والكثرة وإثبات الاستمرار التاريخي وأولوية الأصول، وتلتقي خرافة المستقبل المبني على الارادة

المجردة مع خرافة اليوم والماضي القائم على إرادة الرمز ونبذ الواقع.

لهذا الإختلاط بين العقل والهوى، والتوزيع اللامتكافىء للقدرة على الفعل بين السلطان والمثقف التوفيقي، شروط وظروف ثقافية وسياسية بينة. لا شك أن هناك علاقة وثيقة بل وحميمة بين التوفيقية القائمة على الإرادة المجردة، وبين تحول الانتلجنسيا العربية الى سلك تكنوقراطي. فالفاعل التكنوقراطي ممكن فقط في وضع يكون فيه إمكان الفعل بيد صاحب القرار، ويصبح جل مهام المثقف القيام بـ «تجسير الفجوات». في هذا الدور استكانة تامة في مواجهة واقع التفاوت في القدرة. وتماماً كما أن صلة المثقف التوفيقي بالأصل المزعوم صلة قائمة على استشراف معرفي في وضع انقطاع لا يعترف به هذا المثقف على الرغم من واقعه ـ الانقطاع بين مكافىء الاصالة، أي الماضي، وبين اليوم الذي يحيا فيه المثقف ـ فإن صلة هذا المثقف بالفعل مبنية على فجوة بين الهوى وبين الواقع. وبين الهوى والواقع مجال فعل يملأه صاحب القدرة على الفعل.

وبذلك فإن النهضة والخطاب التوفيقي الذي أدت إليه عطلت امكان التمدن والرقي القائم على

ثقافة بورجوازية دون بورجوازية، وزرعت بدلاً من هذا الامكان التاريخي المنفتح وهم الاستمرار مع ماض انقضى وانقطع. ولما كانت الذاتية الثقافية التي يعتمد عليها الخطاب التوفيقي وخطاب الأصالة شأناً مستمراً في زعم أصحاب هذا الخطاب، فلا يبقى شيء أو بالكاد من شؤون المعاصرة وتقنياتها: فلا ضرورة لنظرية اجتماعية أو حتى تاريخية بالمعنى الفعلي والجدي، بل من الممكن الاقتصار على ما هو ضروري من الاصلاح الاجتماعي القائم على مواءمة التشريعات والأوضاع المحلية مع تطلبات انخراط الدول العربية في دورة الاقتصاد العالمي - أي إقامة التحديث بمعناه المبتذل.

على ذلك، يتراجع العقل في خطاب الأصالة والخطاب التوفيقي أمام الفعل الوحشي المباشر. فلهذا الخطاب شرط سياسي، إذ إنّ لإحالة صفة اليوم وتغييبه باسم الأمس أو باسم العمق نتيجة كبرى هي إقامة اليوم لمصلحة القوى المباشرة، أي لمصلحة من هو قادر على تدعيم الإدعاء بتمثيل الأصل (الأمس أو العمق) دعماً سلطانياً مباشراً. ونرى هذا في حيزين أساسيين هما الدولة والمجتمع. وفي الحالتين، هناك إيهام بالهيمنة قائم

على سلطة طبيعية، غير عقلية، خارجة عن النظر، وبذلك منفتحة للعمل الوحشي المباشر. رأينا في السنوات الأخيرة من قطاعات كبيرة من المجتمعات العربية المدينية خصوصاً تنتقي الأصالة والتراثية والسلفية عنواناً لهوية ثقافية تقاوم بها الدولة القائمة على القهر، التي يعزى إليها التفتت الإجتماعي الحتمي الذي طرأ على البنى المدينية التقليدية. وتضافر ذلك مع نمو انتيلجنسيا رثة ذات أصول ريفية، وتشابك الإثنان في دعوة سياسية واجتماعية اسلامية بأشكال متعددة واتجاهات شتى. كما تشابكا في رفض الحداثة كنقيض للأصالة وفي اعتبارها علامة على الدولة القاهرة العاملة على تفكيك المجتمع وافتراسه. ومقابل محاولة هذه القطاعات المدينية النافلة إعادة انتاج نفسها بمعزل عن الدولة، وتغليب هويتها الثقافية المستجدة والمستأنفة على واقعها الإجتماعي - الاقتصادي الذي أضحى دونما أسس بنيوية (أي كأسس في عملية الإنتاج والتوزيع وإعادة انتاج العمل)، أضحت الدولة الوطنية تعاني عدم نجاح هندستها البشرية باكتشاف المجتمع الأهلي. فتقوم هذه الدولة بمحاولة استيعاب هذا المجتمع الذي أهملته في فتراتها الأولى (مصر، سورية مثلاً) ثم عاودت

اكتشافه على أنه «الشعب» الذي صار مقولة سوسيولوجية وسياسية بعد أن كان حقيقة ايديولوجية بحتة، وذلك بعد أن فترت حماسته لهذه الدولة من جهة، وبعد أن تجذر في هذه الدولة أفراد منه حملوا إليها النزعة التوفيقية. ويجب ألا ننسى أن تحول العديد من مؤسسات الدولة الى مؤسسات قائمة على العلاقات المدنية والأهلية والعشائرية وغيرها، أبرز في عين أصحابها الأصالة بصورتها العملية، أي الولاءات المحلية والعشائرية والطائفية.

في هذا الحيز بين الدولة وقطاعات من المجتمع يتدخل المثقف النهضوي صاحب الأصالة القومية أو القومية التوفيقية من جهة، وصاحب الأصالة الدينية من جهة أخرى، يتنافسان في وضع لا نعلم ان كان قابلاً لبناء علاقات هيمنة أيديولوجية وثقافية فعلية. وفي هذه المساحة المليئة بالخيالات يتدخل بعض المثقفين ومن دعاة التوفيقية يأخذون على الدولة استلابها الثقافي، ويعزون الى عدم توسيط الدولة الثقافة (الذاتية، الأصالة) بين السياسة والمجتمع تحول السياسة الى حرب أهلية[٦٤]. قد يكون في هذا بعض الصحة في توجهه الوصفي، دون أن يكون حكيماً في أخذه

على الدولة عدم لعب دور ديماغوجي أكثر كفاية مما قد تم فعلاً. في هذا الموقف محاولة لتصحيح مزعوم لاختناقات التنمية السياسية والاجتماعية بالعودة إلى الوراء ـ زمانياً أو اجتماعياً ـ بالرجوع إلى مكامن التراث، الى الأصول والهويات. وفي هذا طبعاً المجال المتميز للقاء مع تيار فكر النهضة والوهم الذي أوهم به الفكر العربي الحديث، وهم التقدم دون تحول ودون مقابل. ليست ثمة مسوغات لهذا الوهم غير حماية أساس هذه النهضة المزعوم: الأصل. نعود إلى حيث ابتدأنا، الى عموم الأصل، وإلى حيزات قراءته، واستدعاءاته، وفرضه في النهاية منطق الخطاب الاسلامي على سائر الخطابات، لأنه الخطاب الأصولي بصورته الأكثر اتساعاً وشمولاً والذي طلب الخطاب القومي ودّه.

ذلك لأن الخطاب النهضوي، كما رأينا، استند في البداية إلى مفهوم ديني ـ أخلاقي ـ سلطوي للمجتمع، ثم شاركت فيه القومية التي قدمت له أسساً مفهومية غربية استعادتها الاتجاهات الاسلامية كما بيّنا. إن الخطاب الديني يبدو أكثر الخطابات أهلية للوظيفة الاسطورية التي لمفهوم الأصالة، ألا وهي الإشارة الى اسطورة بدء نراها

في كل الحركات الدينية ولدى الشعوب البدائية، كما أن لها آثاراً في بعض الحركات الشعبوية والقومية. ان تفسير شروط اسطورة كهذه في العالم العربي المعاصر شأن يتطلب دراسة انثروبولوجية ليس لدينا مجال الخوض في أسسها الآن، ولكن الإشارة إليها كانت واجبة وسبق أنْ ذكرنا أننا نعتبر الاسطورة شأناً لا يغيب عن السياسة ولا عن الثقافة.

ولا ينفك خطاب الأصالة ولا الخطاب التوفيقي عن سوسيولوجيا الثقافة العربية. ففي مجتمعات كمجتمعاتنا التي تشكو من تطورات غير متكافئة بين الحيزات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، ومن تحولات فيها بوتائر متغايرة، وحيث تؤدي هذه الكثرة وهذا التغير الى بلقنة اجتماعية وسياسية وزمانية، ليس من المستغرب أبداً ألا نجد تطابقاً سوياً بين الثقافة والايديولوجيا كالتي نرجو وجودها في مجتمع وطني ديمقراطي. بعبارة أخرى، ليس غريباً في أوضاع البلقنة هذه أن نجد دولاً دونما هيمنة فعلية للدولة عن طريق ثقافة - ايديولوجيا موحدة، بل نجد أن المحاولات الثقافية للدولة القائمة على إقامة التطابقات بين الثقافة والايديولوجيا التي للدولة في النظم التربوية وغيرها تتحول إلى صراعات سياسية. ليس هذا

غريباً، بل هو شأن طبيعي في دول تتسم شعوبها وأراضيها بانزياحات كثيرة بين حيزاتها ومناطقها، بحيث تصبح هذه اللاتطابقات ـ بين المناطق والاقتصاد والمجتمع والدولة والثقافة ـ مجالات أساسية للسياسة، ومجالات تتسم أحياناً بعنف بالغ. تبدو الدولة بذلك وكأن مهمتها مقتصرة على ادارة ضبط التنافرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتفاوتات في وتائر التحول بصورة يتم معها الحفاظ على الوحدة الجغرافية ـ السياسية أو الكيان الحقوقي الذي قد تقتصر عليه. تتفاوت هذه الأمور بين الدول العربية المختلفة بالطبع. وتتغاير أشكال علاقة الدولة بقطاعات المجتمع والاقتصاد والثقافة المختلفة وتؤثر هذه الأشكال على مواقع خطاب الأصالة فيها وعلى مسوغات الخطاب التوفيقي لمثقفيها. فهو قد يكون نوعاً من فولكلور الثقافة العليا يزول فيها الالزام بها دون أن تزول أهميتها الرمزية، وقد تؤول الى محاولة لتطبيق عملي لما ينظر اليه على أنه حيثيات هذه الأصالة، كبعض عناصر التشريع الاسلامي. في كل الأحوال، يقوم هذا الخطاب النكوصي، خطاب الاصالة، على محاولة الدولة احتواء المجتمع وقمع لا تجانسه في وحدة المفردات

الرسمية. ويجب علينا ألا ننسى خواء مفهوم الأصالة وانفتاحه على الاستدعاءات التي تستجلبها اليه القوى التي تستخدمه: هو بذلك مفهوم له قيمة تبادلية تامة ويشكل أرضية مناسبة لإقامة ذلك النوع من الإجماع الذي شهده العالم العربي منذ أن تصالحت الأنظمة الوطنية مع الأنظمة الأخرى بعد حرب ١٩٦٧. في هذا الإجماع هدنة تنضوي على كلام حول «الأمة» و«الأصالة» من قبل جميع الأنظمة على حد سواء، ولعل هذه الهدنة الايديولوجية كانت مستندات في انخراط مشترك (ولو تفاوتت أشكاله) في الدورة الإمبريالية العالمية. ولكن هذه الهدنة لا تقتصر على استقبال اصالة التوفيقية، ولا قامت فقط على انتشار خطاب الأصالة الأصولية عن طريق أجهزة الاعلام وانظمة التربية التابعة للاسم البترولي، بل استندت إلى الأنظمة السياسية الاستبدادية وكانت مشروطة بها بل يمكن القول إنها من شروطها.

٥ - الديمقراطية: تعدد الأصول

أما التراث والأصل في ضوء العقل، فلتبيانه وانتشاره شروط سياسية على رأسها الديمقراطية، وقد تكون التجارب الديمقراطية الجديدة والمترددة التي رأينا ارهاصاتها في السنوات الأخيرة عاملاً ذا أثر محمود في هذا الإتجاه. فالديمقراطية تشجع الإفصاح عن كثرة الأصول والكثرة داخل الأصل والذات، الديمقراطية هي شرط البيان على أن التعدد والكثرة والإنقطاع ليست بالأمور المذمومة بل هي شروط عمل العقل والمجتمع، وعن القبول بالتعدد وبخصوبة الكثرة والخلاف تأتي إمكانية النظر إلى النهوض والرقي والمدنية على أنها أمور لا قائمة لها إلا باجتماع المصالح الثقافية والإقتصادية والإجتماعية على زمانية جامعة تلم عناصرها البشرية في كتلة تاريخية، وهذه الكتلة وإن كانت مرآة المصلحة العامة وأداتها التاريخية إلا أنها لن تكون بالضرورة حاملة لأوزان متساوية لكل عناصرها، بل المحصلة ـ محصلة صراع

سياسي واجتماعي وثقافي وايديولوجي لن تكون له نتائج إيجابية بناءة إلا في ظل الديمقراطية.

في ضوء تطورات مرجوة كهذه سيماط اللثام عن «الذات» وتبدو على حقيقتها بما هي كلٌّ تاريخي معقد مبيّن ينتمي لحاضره وليس لأصله، ينجم عن المصالح التي ذكرناها. وهذا أخيراً شرط إدراكي واستصلاحه على صورة غريبة عن الاستصلاح المرضي الذي أصبح يتردد في كل ثنايا الثقافة العربية المعاصرة: التراث بما هو شأن حي، أي جملة البنى الاجتماعية والسلطوية والعادات الذهنية والتربوية وغيرها التي تعطل الرقي في رأي الأكثرية، حتى أولئك القائلين بالتراثية من غير الإسلاميين الذين لا يرون من أمور صالحة في التراث إلا ما أصبح في ذمة التاريخ، كالمعتزلة أو ابن رشد أو ابن خلدون، والتراث بما هو شأن غريب علينا نستصلحه استصلاح الأمور الغريبة بجعله مثل فولكلور مبهج أو مادة أدبية وفنية، أو موضوعاً للدراسة التاريخية أو رموزاً سياسية نعترف برمزيتها دون تحويل هذه الرمزية حتى إلى وهم عن الواقع.

الهوامش

(١) نسترشد أساساً بالتالي: عبد الله العروي، **الأيديولوجية العربية المعاصرة** (بيروت، ١٩٧١)، وضاح شرارة، **بعض مشكلات الدولة في المجتمع والثقافة العربيين** (بيروت، ١٩٨١) عزيز العظمة، **التراث بين السلطات والتاريخ** (الدار البيضاء، ١٩٨٦، وبيروت، دار الطليعة، ١٩٩٠).

(٢) **العروة الوثقى** (القاهرة، ١٩٥٨) ص ٢٠.

(٣) عبد اللطيف شرارة، **الجانب الثقافي في القومية العربية** (بيروت، ١٩٦١) ص ١٣٤ ـ ١٣٧.

(٤) ياسين الحافظ، **التجربة التاريخية الفيتنامية. تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية** (بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٦) ص ٢٠.

(٥) حسن حنفي، **دراسات فلسفية** (القاهرة، ١٩٨٨) ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٦) محمد عابدي الجابري، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟ في **التراث وتحديات العصر** (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥) ص ٤٥.

(٧) المصدر السابق، ص ٣٤، ٤٥.

(٨) حسين أحمد أمين، مداخلة في **التراث وتحديات العصر**، ص ٦٤٧.

(٩) أحمد كمال أبو المجد، «المسألة السياسية: وصل التراث

بالعصر والنظام السياسي للدولة»، في التراث وتحديات العصر، ص ٥٧٤.

(١٠) محمد عابد الجابري، المصدر السابق، ص ٤٦.

(١١) وضاح شرارة، **حول بعض مشكلات الدولة**، ص ٦٣ - ٦٤.

(١٢) راجع المحاولة الأولية لعبد السلام بنعبد العالي، «هيدغر ضد هيغل: حول مسألة التراث» في **دراسات عربية**، ٤/١٩ (١٩٨٣) ص ٩٣، ٩٦.

(١٣) غالي شكري، **من التراث الى الثورة** (بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٣) ص ١٤.

(١٤) أبو المجد، المصدر السابق، ص ٥٧٤.

(١٥) العروي، **الايديولوجية العربية المعاصرة**، ص ١٠٩.

(١٦) العظمة، **التراث**، ص ٢١ - ٢٢.

(١٧) انظر: العظمة، **التراث**، ص ١٤٦ - ١٤٧، ١٥٢ ومهدي عامل، **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية**: (بيروت، ١٩٧٩)، ص ٢٢، ٢٣، ١٢٨.

(١٨) وضاح شرارة، **حول بعض مشكلات الدولة**، ص ٧١.

(١٩) عزيز العظمة. «استشراق الأصالة» و«الدين والأيديولوجيا» في **التراث بين السلطان والتاريخ**.

(٢٠) وضاح شرارة، **حول بعض مشكلات الدولة**، ص ٧٠ - ٧١، تفاصيل: ص ٦٩ - ٧٨.

(٢١) أحمد كمال أبو المجد، المصدر نفسه، ص ٥٧٢.

(٢٢) مثلاً: طارق البشري، «المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي»، في **التراث وتحديات العصر**، ص ٦٣٥ - ٦٣٧ والتعليق على ص ٦٧٩.

(٢٣) وضاح شرارة، **حول بعض مشكلات الدولة**، ص ١٤١ - ١٤٢.

(٢٤) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، بيروت ١٩٧٢، جـ ٥ ص ٥٢٩.

(٢٥) محمد رشيد رضا، فتاوى، بيروت، ١٩٧٠ ـ ١٩٧١، الفتوى رقم ٥٤. استخدم محمد أحمد خلف الله هذه المناهج، مما أثار حفيظة واضطهاد الأزهر له (الفن القصصي في القرآن ط ٢٠، القاهرة، ١٩٥٧).

(٢٦) راجع: مالكولم كير، الاصلاح الاسلامي (بالانكليزية)، بركلي و لوس أنجلوس، ١٩٦٧، وعبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة.

(٢٧) شريف ماردين، تكوّن فكر العثمانيين الشباب (بالانكليزية)، برنستون، ١٩٦٢.

(٢٨) عبد الله العروي، الاسلام والحداثة (بالفرنسية)، باريس، ١٩٨٧.

(٢٩) عبده، الأعمال الكاملة، جـ ١ ص ٢٨١ ـ ٢٨٧، ٣٣٧، وجـ ٤، ص ٥٥٨ ـ ٥٦١، ومحمد رشيد رضا، تاريخ الاستاذ الامام محمد عبده، جـ ١، القاهرة، ١٣٥٠، ص ٥٢ ـ ٥٣، وسليم عنحوري، سحر هاروت، دمشق ١٨٨٥، ص ١٧٧ ـ ١٧٨. شارك مفكرون علمانيون في هذه التصورات: شبلي الشميل، تعريب لشرح بوخنر على مذهب داروين، الاسكندرية، ١٨٨٤، ص (هـ ت، م)، ومجموعة الدكتور شبلي الشميل، جـ ٢، القاهرة ١٩١٠، ص ٨٥ ـ ٨٨.

(٣٠) المنار، ٨/٢٤ (١٩٠٦/٢/١٠)، ص ٩٢٩ ـ ٩٣٠.

(٣١) راجع: رئيف خوري، الفكر العربي الحديث، بيروت، ١٩٤٣، ص ١٤٣ ـ ١٥١.

(٣٢) راجع: عزيز العظمة، «خطاب الأصالة الثقافية» (بالانكليزية) في أليوت دويتش (محرراً)، الثقافة والحداثة، هونولولو ١٩٩١، و«الاسلامية والقومية العربية» (بالانكليزية)، في مجلة دراسات الشرق الأوسط، ٤ (١٩٨٨) ص ٤٥ ـ ٤٧.

(٣٣) وضاح شرارة، حول بعض مشكلات الدولة، ص ٦٢ ـ ٧١، ١٦.

(٣٤) العروة الوثقى، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٤٠ ـ ٤٢، ٣٣، ٥٩ ـ ٦٠، ٨٠ وما يليها، والعظمة، «خطاب الاصالة الثقافية».

(٣٥) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، القاهرة، د.ت.، ٢١٣ ـ ٢١٨.

(٣٦) شبلي الشميل، مجموعة، ص ٢، ٣٥.

(٣٧) شريف ماردين، تكوُّن فكر العثمانيين الشباب، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

(٣٨) طه بارلا، الفكر الاجتماعي والسياسي لدى ضياء غوكلب، ليدن ١٩٨٥، ص ٢٩ ـ ٣٣، ٤٢٢، ٤٦٢.

(٣٩) الأفغاني، الأعمال الكاملة، ص ٤٤٣ ـ ٤٤٤.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٥٧ ـ ١٦٤.

(٤٣) حول التصور الإحيائي للتاريخ، العظمة، «خطاب الأصالة الثقافية».

(٤٤) المصدر نفسه.

(٤٥) هيغل، فينومينولوجيا العقل، الترجمة الانكليزية، اكسفورد ١٩٧٧، ص ٥٨٤، ٥٩٠، ٥٩٣.

(٤٦) دراسات فلسفية، القاهرة ١٩٨٨، ص ٥٢.

(٤٧) وجيه كوثراني «المسيحيون: من نظام الملل الى الدولة المحدثة» في كتاب: المسيحيون العرب، تحرير الياس خوري، بيروت ١٩٨١، ص ٦١.

(٤٨) برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩، ص ٩.

(٤٩) عبد الله الدائم، «المسألة الثقافية بين الأصالة والمعاصرة» في التراث وتحديات العصر، ص ٦٨٩ والتعليق، ص ٧١٨.

(٥٠) محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠، الكويت، ١٩٨٠.

(٥١) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، بيروت ١٩٨٠، ص ٢٧٤، ٢٨٣.

(٥٢) محمد عابد الجابري، «من هيمنة النموذج إلى الاستقلال» في صحيفة السفير، ١١/٤/١٩٨٢، ص ٩.

(٥٣) برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، (بيروت، ١٩٨٥)

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٩، ٣٥.

(٥٥) رئيف خوري، الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي، (بيروت، ١٩٤٣) ص ٤٩، ٦٤، ١٥٤ ـ ١٦٦.

(٥٦) محمد عيتاني، القرآن في ضوء الفكر المادي الجدلي (بيروت، ١٩٧٢) ص ٢٠، ٢٢، ٥٠، ٩٧.

(٥٧) محمود أمين العالم، «مفهوم الزمن في الفكر العربي ـ الإسلامي قديماً وحديثاً»، في: دراسات في الإسلام، مؤلف جماعي (بيروت، ١٩٨٠) ص ١١٠ ـ ١،١١، و«مقدمة ابن خلدون ـ مدخل ابستمولوجي» في الفكر العربي: ٦ (١٩٧٨) ص ٣٧، ٤١ ـ ٤٢، ٤٥ ـ ٤٦.

(٥٨) عبد السلام المؤذن، «الموقف من التراث» في أنوال الثقافي، العدد ٤٢٥، ١٦/٧/١٩٨٨ ص ١٦.

(٥٩) مثلاً: برهان غليون، اغتيال العقل، ص ١٤٥، ١٤٩، ٣٢٢، ٣٤٤، ٣٤٩ ـ ٣٥٠.

(٦٠) جلال أحمد أمين «التراث والتنمية العربية» في التراث وتحديات العصر، ص ٧٦٩ ـ ٧٧١ والتعليق ص ٧٩٨.

(٦١) عادل حسين، نحو فكر عربي جديد: الناصرية والتنمية والديمقراطية، القاهرة، ١٩٨٥.

(٦٢) مثلاً: حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٠٢، ٢٠٩؛ والتراث والتجديد (بيروت ١٩٨١) ص ١٠٣، ١٢١؛

١٢٩؛ والعظمة، «حسن حنفي وعصا موسى» في: التراث بين السلطان والتاريخ.

(٦٣) طارق البشري، «المسألة القانونية»، ص ٦٨٢.

(٦٤) برهان غليون، اغتيال العقل، ص ١١٠ ـ ١١١.

المحتويات

صَدَر في

سلسلة بحوث اجتماعية

١- العسكر والحكم في البلدان العربيّة	فؤاد اسحق الخوري
٢- ابن خلدون وماكيافللي	عبد الله العروي
٣- الدولة والسلطة في الفكر السياسي الغربي	شارلز باترورث
٤- العلمنة والدين - الإسلام، المسيحية، الغرب	محمد أركون
٥- الفلسفة والسياسة	عادل ضاهر
٦- سيكولوجية التعصّب	أندريه هينال
٧- المرأة العربيّة وذكوريّة الأصالة	مي غصوب
٨- الحرب التي لم تكتمل: الديمقراطية في العراق ومسؤولية التحالف	سمير الخليل
٩- السُلطة لدى القبائل العربيّة	فؤاد اسحق الخوري
١٠- العرب ومشكلة الدّولة	نزيه الأيوبي
١١- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي	محمد أركون
١٢- مذاهب الانثروبولوجيا وعبقريّة ابن خلدون	فؤاد اسحق الخوري
١٣- محنة الشاعر في أزمنة المدن	ويستان أودن
١٤- الأصالة وسياسة الهروب من الواقع	عزيز العظمة

يتخذ مفهوم الأصالة وأخواتها، كالذاتية والهوية، أهمية خاصة في عالمنا العربي المعاصر.

وهذا البحث يركز على تحليل مفهوم الأصالة الذي يكثر الرجوع إليه هذه الأيام، حتى أصبح من ثوابت التيارات الفكرية الغالبة في العالم العربي. والأصالة، إلى كونها من سبل احتفاظ الفئات الدينية بالسلطة الثقافية والسياسية، وتسويغ هذا الاحتفاظ، تنطوي على هرب من الواقع باسم ماض موهوم مخترع.

تتناول الدراسة أيضاً مختلف التيارات الفكرية الحديثة في العالم العربي التي حبذت أو جارت الأصالة والتراث، بدءاً بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وصولاً إلى الحركات القومية والخطاب الماركسي في القرن العشرين الذي لطالما حاول التوفيق بين التراث والحداثة.

ISBN 1 85516 989 4



